اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۶۷ء

مدیر:
بشیر احمد ڈار

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۶۷ء)
مدیر	:	بشیر احمد ڈار
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۶۷ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۴۸
سائز	:	۱۴ء۵×۲۴ء۵ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد : ۷ | اقبالیات : جنوری تا مارچ، ۱۹۶۷ء | شمارہ : ۴

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی، پاکستان

جنوری ۱۹۶۷

مندرجات

اقبال اکادمی پاکستان، کراچی

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی ، پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ ۔

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لیے)

پاکستان	بیرونی ممالک
۱۲ روپیہ	۳۰ شلنگ یا ۴ ڈالر

قیمت فی شمارہ

پاکستان	بیرونی ممالک
۳ روپے	۸ شلنگ یا ۱ ڈالر

مضامین برائے اشاعت

مدیر "اقبال ریویو" ۴۳—۶/ڈی ، بلاک نمبر ۶ ، پی - ای - سی - ایچ سوسائٹی ، کراچی—۲۹ کے پتہ پر ارسال فرماویں - اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی - اگر کسی مضمون کے ہمراہ ٹکٹ نہ بھیجے جائیں تو اسے واپس نہیں کیا جاتا -

ناشر و طابع : بی - اے - ڈار ، ڈائرکٹر ، اقبال اکادمی ، پاکستان ، کراچی
مطبع : ٹکنیکل پرنٹرز ، کراچی ، - طابع محمد کرامت اللہ عثمانی

A

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

مدیر : بی ۔ اے ۔ ڈار   مدیر معاون : اے ۔ ایچ ۔ کمالی

جلد ۷   جنوری ۱۹۶۷ مطابق رمضان ۱۳۸۶   شمارہ ۴

مندرجات

صفحہ

B

اس شمارے کے مضمون نگار

* شبیر احمد ، رجسٹرار ، امتحانات علوم مشرق ، الہٰ آباد (بھارت)

* غازی محی‌الدین اجمیری ، مسلم ہند کی تحریک خلافت کے ایک اہم کارکن ، حکیم اور عالم ، کراچی

* ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی ، گلبرگ ۔ لاہور

* حکیم محمود احمد برکاتی ، خیر آبادی مکتب فکر کے ایک حکیم اور عالم ، کراچی

1

قرون وسطیٰ کے ہندوستان میں فلسفہ و حکمت کا آغاز و ارتقا

شبیر احمد

پیش گفتار

اسلام اور علم و حکمت لازم و ملزم ہیں ۔ چنانچہ قرآن زندگی کی قدر اعلیٰ (خیر کثیر) حکمت ہی کو قرار دیتا ہے اور کہتا ہے : و من یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیرا (۲ : ۲۶۹) ۔ اسی طرح رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حکمت کو مرد مومن کی ''متاع گم گشتہ'' بتایا ہے اور حکم دیا ہے کہ جہاں ملے وہ اس کے لے لینے کا حق دار ہے ۔ لہٰذا آنھوں نے اپنے متبعین پر حصول علم کو ایک ایجابی فرض قرار دیا اور فرمایا : طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم و مسلمۃ ، اور حکم دیا کہ اس جوہر انسانیت کی تلاش میں اگر تمھیں ''چین'' (اقصائے عالم) کا بھی سفر کرنا پڑے تو اس سے دریغ نہ کرو ۔ اس ترغیب و تشویق کا نتیجہ تھا کہ وہ قوم جس کا امتیازی وصف اسلام لانے سے پہلے ''جاہلیۃ'' تھا مشرف باسلام ہونے کے بعد زیادہ عرصہ نہ گذرا تھا کہ مشرق و مغرب کے علمی خزانوں کی وارث ہوگئی ۔

مگر مسلمانوں نے محض اتنا ہی نہیں کیا کہ قدیم دنیا کا علمی سرمایہ جدید دنیا کے معماروں تک پہونچا دیا ، بلکہ جس طرح انھوں نے قرآن و حدیث (جو آن کے دین کا سرچشمہ تھے) کے اسرار و لطائف کو منکشف کرنے کے لیے متعلقہ مذہبی و ادبی علوم کو ترقی دی ، اسی طرح آنھوں نے یونانی فلسفہ اور دیگر آمم ماضیہ کے حکمتی ورثہ کو بھی اپنی سعیٔ پیہم سے صیقل و جلا بخشی ۔ آنھوں نے جو کچھ اپنے پیشروؤں سے لیا آس میں چار چاند لگائے : آن کی کوتاہیوں کی اصلاح کی اور جہاں تک وہ نہ پہونچ سکے تھے پہونچنے کی کوشش کی اور اکثر حالات میں پہونچ کر دم لیا ۔

لیکن مسلمان آمم سابقہ کے مقلد محض نہیں تھے ، بلکہ آنھوں نے ''حکمت ایمانیاں'' اور ''حکمت یونانیاں'' کے ساتھ بیک وقت اعتنا سے مستقل فکری تحریکوں کی تشکیل کی ۔ اس طرح جو مستقل فلسفیانہ نظام وجود میں آئے وہ کسی ایک عہد یا کسی ایک خطۂ ملک کے ساتھ مخصوص نہ تھے بلکہ جہاں جہاں وہ پہونچے آن کی عبقریت نے ثروت ابتکار اور بارآوریٔ فکر کا ثبوت دیا ۔ اس میں نہ مشرق

(ایران و عراق) و مغرب (اسپین) کی تخصیص تھی اور نہ خراسان و ہندوستان کی ۔

مگر بد قسمتی سے مورخین نے آن کی عبقریت و ابتکار فکر کی کماحقہ قدرشناسی نہیں کی اور آن کی کاوشوں کو نوفلاطونی فلاسفہ کی صدائے بازگشت سمجھ لیا گیا ۔ اس سے زیادہ غلط فہمی ہندوستان کے فلاسفہ کے سلسلے میں ہوئی : آنھیں محض ایران و خراسان کے متن نویسوں کا شارح و محشی سمجھا گیا ، حالانکہ وہ ایرانی علما کے مقلد ہی نہیں تھے ۔ فکر انسانی کی ثروت میں آن کی جگر کاویوں کا بھی بڑا دخل ہے ۔ آنھوں نے عراق و خراسان کے حکما و فلاسفہ کے افکار و آرا کے دہرانے ہی پر اکتفا نہیں کیا ، بلکہ آن کی عبقریت نے بحث و نظر کے نئے نئے گوشوں کی نقاب کشائی بھی کی ہے ۔

قرون وسطیٰ کے ہندوستان میں مدارس کے اندر شروع ہی سے علوم دینیہ اور عربی ادب کے ساتھ منطق و حکمت کی تعلیم ہوتی تھی اور اس طرح ابتدا ہی سے منقول کے ساتھ معقول کی تعلیم کا بھی رواج تھا ۔ مگر دسویں صدی کے آغاز سے یہاں معقولات کا رواج بہت زیادہ بڑھنے لگا[1] اور اس صدی کے آخر سے تو اس نے غیر معمولی اعتنا و اہتمام کی شکل اختیار کر لی ۔[2]

فلسفہ و معقولات کی اس گرم بازاری کا نتیجہ یہ ہوا کہ بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی مسیحی) میں جب کہ عالم اسلام کے دوسرے ممالک سیاسی و معاشرتی انقلابات کا تختۂ مشق بنے ہوئے تھے اور علم و حکمت بالخصوص منطق و فلسفہ کا چرچا برائے نام رہ گیا تھا ، علمائے ہند نے اپنی مساعیٔ جمیلہ سے اس شاندار علمی ورثے کو اپنے نقطۂ عروج پر پہونچا دیا ۔ بالخصوص ملا عبدالحکیم سیالکوٹی ، ملا محمود جونپوری ، میر زاہد ، ملا محب اللہ بہاری وغیرہم کی کوششوں سے منطق و فلسفہ کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا ، جس کی روایات کو آن کے جانشینوں ، بالخصوص علمائے فرنگی محل و خیر آباد اور دیگر شراح ''مسلم العلوم'' و محشیان ''صدرا'' و ''شمس بازغہ'' نے اگلی صدی میں بھی جاری رکھا ۔ بعد میں ان علوم کے اندر اس درجہ توغل و انہاک کیا گیا کہ مدارس

۱۔ ''مولانا عبداللہ تلبنی ۔ ۔ ۔ و شیخ عزیزاللہ تلبنی رخت رحلت بدارالخلافہ دھلی کشیدند و علم معقول را درین دیار مروج ساختند'' (''مآثرالکرام'' ص ۱۹۱) ۔ یہ دونوں بزرگ سلطان سکندر لودی (۸۹۴ - ۹۲۴ھ) کے زمانہ میں تھے ۔

۲۔ ''تصانیف علمائے متاخرین ولایت مثل محقق دوانی و میر صدرالدین و میر غیاث‌الدین منصور و میرزا جان میر (امیر فتح اللہ شیرازی) ہندوستان آورد و در حلقۂ درس انداخت ۔ ۔ ۔ وازان عہد معقولات را رواجی دیگر پیداشد'' (ایضاً ، ص ۲۳۸)۔ امیر فتح اللہ شیرازی دکن سے شمالی ہندوستان میں ۹۹۰ھ میں تشریف لائے تھے ۔

عربیہ کے نصاب پر معقولات ہی معقولات چھا کر رہ گئی ۔

اس کا رد عمل بھی ناگزیر تھا اور مختلف تعلیمی اداروں نے اصلاح نصاب کے نام سے معقولات کو انتہائی بیدردی کے ساتھ اپنے اپنے یہاں سے خارج کرنا شروع کیا مگر بعد میں اکابر ملت کو اس بے اعتنائی کے مضر اثرات کا احساس ہوا ۔ ان میں نمایاں شخصیت حکیم مشرق علامہ اقبال کی تھی ۔ ''الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید'' کی ترتیب کے دوران میں ''مسئلۂ زمان'' کی توضیح کے سلسلے میں آنھوں نے علامہ سید سلیمان ندوی کے مشورے سے اس موضوع پر علمائے ہند کی تصانیف کا بھی مطالعہ کیا ۔ اس سے آنھیں معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں بھی جس نے حکمائے یورپ کو مبتلائے حیرت بنا رکھا ہے ہندوستانی فضلا کی کوششیں کسی طرح فلاسفۂ یورپ کی فکری کاوشوں سے کم نہیں ہیں ۔ اس طرح آنھیں اسلامی ہند کی فلسفیانہ عبقریت کا احساس ہوا اور انھوں نے سید سلیمان ندوی کو اپنے مکتوب (۴ ستمبر ۱۹۳۳) میں تحریر فرمایا : ''دارالمصنفین کی طرف سے ہندوستان کے حکمائے اسلام پر ایک کتاب نکلنی چاہیے ۔ اس کی سخت ضرورت ہے ۔ عام طور پر یورپ میں سمجھا جاتا ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی کوئی فلسفیانہ روایات نہیں ہیں ۔''

مگر بعد میں کاتب و مکتوب الیہ دونوں کی گوناگوں مصروفیتیں اس مقدس خواہش کی تکمیل کرنے اور کرانے میں مانع رہیں ، لیکن اقبال کا مذکورالصدر ارشاد ہنوز قوم پر ایک واجب الادا فرض ہے اور جس قدر جلد یہ فرض ادا ہو جائے ، اتنا ہی اچھا ہے ۔

ابتدائی ملحوظات

۱ - عربوں (مسلمانوں) نے ۱۵ھ (مطابق ۶۳۶ء) میں پہلی مرتبہ ہندوستان پر حملہ کیا ،۳ مگر باقاعدہ عرب حکومت کا آغاز یہاں ۹۳ھ سے ہوا ۔ ۱۳۲ھ میں عباسی برسراقتدار آئے ۔ ۲۴۰ھ میں ہندوستان کے اندر نیم آزاد عرب حکومت کی ابتدا ہوئی جو پانچویں صدی کے آغاز تک باقی رہی ۔ اس وقت تک یہاں اسلامی ثقافت پھیل چکی تھی مگر فلسفہ کا کوئی چرچا نہیں ملتا ۔

۲- لیکن یہ باور کرنے کے وجوہ ہیں کہ چوتھی صدی کی ابتدا سے باطنی تحریک کی تبلیغ کے ضمن میں یہاں مخصوص حلقوں کے اندر فلسفہ و حکمت کی بھی اشاعت ہونے لگی تھی ۔

۳- پانچویں صدی کے آغاز میں برصغیر کا شمال مغربی حصہ فتح کر کے

۳- ''فتوح البلدان'' للبلاذری ، ص ۴۳۸ ۔

محمود نے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا - بعد میں غزنوی سلاطین کی جانب سے لاہور میں اُن کا نائب رہنے لگا اور آخر میں تو اُنھوں نے مستقل طور پر اسے اپنا پایۂ تخت بنا لیا - اس طرح اسلامی ثقافت کا مرکز منصورہ اور ملتان سے لاہور میں منتقل ہوگیا ، جہاں شعرا و کتّاب اور علما و مشائخ غزنی و خراسان کی روایات لےکر پہونچے - ان روایات میں فلسفہ و حکمت کا بھی بڑا عنصر تھا ؛ اس لیے علوم معقولہ کو مزید ترقی ہوئی -

چھٹی صدی کے آخر میں غزنویوں کی جگہ غوریوں کی حکومت قائم ہوئی - اُنھوں نے بھی سابق کی روایات کو جاری رکھا - غوریوں ہی کی سرپرستی کے ساتھ امام رازی کا نام وابستہ ہے ، مگر یہ حکمران قرامطہ کے سخت دشمن تھے ، جو اپنی آئیڈیالوجی کو فلسفہ کی تعلیمات پر استوار کیا کرتے تھے - اس لیے فلاسفہ اعدامیوں (Nihilists) کی طرح معاشرہ میں مبغوض تھے -

۳- ۶۰۲ھ میں محمد غوری کی وفات پر ہندوستان میں مستقل اسلامی سلطنت کا آغاز ہوا اور غلام خاندان (دولت مملوکیہ) کی حکومت قائم ہوئی - اس زمانے میں تاتاریوں کی چیرہ دستیوں سے عالم اسلام میں رست خیز برپا تھی اور ہر جگہ سے اہل کمال امن و امان کی تلاش میں ہندوستان چلے آ رہے تھے - ان کی آمد ہندوستان میں علم و حکمت کی ترقی کے لیے محرک قوی بن گئی -

ممالیک کے بعد خلجی خاندان کی حکومت قائم ہوئی - اُن کے عہد میں علم و حکمت نے مزید ترقی کی اور اگرچہ جلال الدین ، بلبن اور اس کے پیشروؤں کی طرح ، فلاسفہ سے بیزار تھا مگر خلجی عہد کے علما منقول کے ساتھ معقول میں بھی اپنے وقت کے غزالی و رومی تھے -[۴]

خلجیوں کے بعد تغلق خاندان کی حکومت شروع ہوئی - اس خاندان میں محمد تغلق خود فلسفہ و معقولات کا رسیا تھا -[۵] اُس کا جانشین فیروز تغلق مابعدالطبیعاتی موشگافیوں سے تو دلچسپی نہ رکھتا تھا ، مگر طبیعیاتی علوم ، بالخصوص نجوم و ہیئت اور حیوانیات و طب وغیرہ ، میں دستگاہ عالی رکھتا تھا - اس کے ساتھ وہ علما نواز بھی تھا - اُس نے بہت سے مدرسے تعمیر کرائے[۶] اور اُن کی صدارت اپنے زمانے کے بہترین علما کے سپرد کی - ان میں مولانا جلال الدین رومی (جو قطب الدین رازی شارح ''شمسیہ'' کے شاگرد تھے[۷]) اور مولانا

۴- ''تاریخ فیروز شاہی'' برنی ، ص ۲۵۲ -
۵- ایضاً ، ص ۴۶۵ -
۶- ''طبقات اکبری'' مطبوعہ نولکشور پریس ، ص ۱۲۱ -
۷- ''اخبارالاخیار'' ص ۱۵۰ -

نجم الدین سمرقندی (جو شمس الدین سمرقندی مصنف ''الصحائف فی علم الکلام'' کے ہم وطن تھے) خاص طور سے مشہور ہیں ۔ غالباً انہی فضلا نے ''شرح شمسیہ'' اور ''شرح صحائف'' کو نصاب میں داخل کیا تھا ۔

آٹھویں صدی کے سرے پر تیمور نے حملہ کیا جس سے ملک کی سالمیت پارہ پارہ ہوگئی ، مگر اس طوائف الملوکی سے علم و حکمت کی ترقی میں بڑی مدد ملی ، کیونکہ ہر حکومت سیاسی اقتدار کے ساتھ علم و ہنر کی سرپرستی میں بھی ایک دوسرے سے گوئے مسابقت لے جانے کی کوشش کرتی تھی ۔

۵۔ دسویں صدی ہندوستان کی علمی تاریخ میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے ، کیونکہ اس زمانہ سے علوم معقولات کا رواج غیر معمولی طور پر بڑھ گیا ۔ اس میں چھ عوامل خاص طور سے کارفرما تھے :

(الف) دسویں صدی کے آغاز میں علمائے ملتان نے آ کر شمالی ہندوستان میں معقولات کو ترقی دی ۔ چنانچہ بدایونی نے سکندر لودی کے تذکرے میں لکھا ہے : ''و از جملہ علمائے کبار در زمان سکندر شیخ عبداللہ طلبنی در دہلی و شیخ عزیز اللہ طلبنی در سنبل بودند ۔ و این ہر دو عزیز ہنگام خرابی ملتان ، بہندوستان آمدہ علم معقول را دران دیار رواج دادند ۔ و قبل ازین بغیر از شرح شمسیہ و شرح صحائف از علم منطق و کلام در ہند شائع نبود ۔''[۸]

(ب) اس صدی کے ثلث اول کے سرے پر بابر نے ابراہیم لودی کو شکست دے کر حکومت مغلیہ کی بنیاد ڈالی جو ۱۸۵۷ء تک قائم رہی ۔ مغل حکمران اپنے ہمراہ ایران و خراسان کی نئی روایات لے کر آئے تھے جس کا بڑا حصہ معقولات پر مشتمل تھا ۔

(ج) اس زمانہ میں ایران کے اندر محقق دوانی کے تلامذہ کی سعیٔ پیہم سے علوم عقلیہ کی تجدید ہو رہی تھی ۔ اس کا اثر ہندوستان پر بھی پڑنا ناگزیر تھا کیونکہ آن کے بعض ارشد تلامذہ اس ملک میں بھی آئے اور آن کے اثر سے یہاں بھی فلسفہ و حکمت کا رواج غیر معمولی طور پر بڑھ گیا ۔

(د) اس صدی کے نصف آخر میں اکبر نے دین الٰہی جاری کیا اور اس نئے مذہب کے پیروؤں کے لیے فلسفہ و نجوم کے ساتھ اعتنا خاص طور سے واجب کیا ۔ صاحب ''دبستان المذاہب'' نے لکھا ہے : ''و حکم شد کہ الٰہیین از علوم غیر نجوم و حساب و طب و فلسفہ نخوانند و عمر گرامی صرف آنچہ معقول نیست صرف نکنند ۔''[۹]

۸۔ ''منتخب التواریخ'' بدایونی ، جلد اول ، ص ۳۲۳ - ۳۲۴ ۔
۹۔ ''دبستان المذاہب'' ص ۳۲۸ ۔

(ہ) ۹۸۴ھ میں ایران کے اندر شاہ اسمٰعیل ولد شاہ طہماسپ کے قتل کے بعد اُس کا بھائی محمد خدا بندہ بادشاہ ہوا۔ اُس نے اپنے پیشروؤں کی روش ترک کر دی۔ تبرا کے ساتھ الحاد و بے دینی کو بھی اُس نے سختی کے ساتھ ختم کیا۔ لہٰذا الحاد و زندقہ کے شائقین جو خود کو فلسفہ و عرفانیات کا معتقد سمجھتے تھے ہندوستان بھاگ آئے۔ بدایونی نے لکھا ہے: ''و در ہمانسال خبر رسید کہ شاہ اسمٰعیل ولد شاہ طہماسپ بادشاہ عراق را ہمشیرہ اش پری جان خانم ۔۔۔ بقتل رسانید ۔۔۔ و بعد ازو سلطان محمد خدا بندہ ولد شاہ طہماسپ ۔۔۔ ببادشاہی نشست ۔۔۔ و مدت طعن و لعن صحابہ کبار ۔۔۔ سپری شد۔ اما الحاد ازاں بلاد سرایت باین ولایت کرد۔''[۱۰]

ان ملحدانہ تحریکوں میں سب سے دلکش ''نقطویت'' کی تحریک تھی۔ اس کا بڑا ترجمان میر شریف آملی تھا جس نے آ کر جلد ہی اپنی تفلسف پسندی کا بادشاہ پر سکہ بٹھال دیا۔ غرض کہ ''نقطویت'' اور اس نوع کی دوسری عقلیت پرستانہ تحریکوں کی وجہ سے فلسفہ و حکمت کی بڑی ترقی ہوئی۔

(و) اس صدی کے آخر میں امیر فتح اللہ شیرازی اکبر کی طلب پر دکن سے شمالی ہندوستان تشریف لائے۔ وہ محقق دوانی اور اُن کے حریفوں (امیر صدر الدین شیرازی اور اُن کے بیٹے غیاث الدین منصور) کی علمی سرگرمیوں کے حامل تھے۔ اُنھوں نے ہی علمائے ولایت کی مصنفات کو لا کر یہاں نصاب میں داخل کیا۔ چنانچہ آزاد بلگرامی نے اُن کے تذکرے میں لکھا ہے: ''تصانیف علمائے متاخرین ولایت مثل محقق دوانی و میر غیاث الدین منصور و میرزا جان، میر (فتح اللہ شیرازی) ہندوستان آورد، و در حلقۂ درس انداخت ۔۔۔ و ازاں عہد معقولات را رواجے دیگر پیدا شد۔''[۱۱]

۶۔ اگلی صدی میں یہ اعتنا اور بڑھ گیا کیونکہ اب دو نئے عوامل اور پیدا ہوگئے تھے:

(الف) ایران کے نام نہاد مسلمان احیائیت پسندوں کی تقلید میں پارسیوں نے بھی مجوسی مذہب کی تجدید کی کوشش کی۔ ان کا سرغنہ آذر ہوشنگ تھا۔ اُس نے اور اُس کے معتقدین نے اپنے مذہب کی تجدید اشراقی فلسفہ کی اساس پر کرنا چاہی مگر شاہ عباس اعظم کی داروگیر کے خوف سے دوسرے مجوسی فرقوں کے

۱۰۔ ''منتخب التواریخ'' ص ۲۱۶۔
۱۱۔ ''تذکرہ مآثرالکرام'' ص ۲۳۸۔

ساتھ انھیں بھی بھاگ کر ہندوستان آنا پڑا ۔ یہاں انھوں نے پارسیوں کے علاوہ دیگر مذاہب میں بھی اپنے عقیدت مند پیدا کر لیے ۔ اس اختلاط و امتزاج سے فلسفہ و حکمت کی ترقی میں غیر معمولی اسراع پیدا ہوگیا ۔

(ب) جہانگیر کے بعد جب شاہ جہان تخت نشین ہوا تو اس نے علم و حکمت کی سرپرستی پر خاص طور سے توجہ کی ۔ علم و ادب کا دوسرا قدردان بیرام خان خانخاناں کا بیٹا مرزا عبدالرحیم تھا ۔ ان قدردانوں کی قدر شناسی سے ایران کے باکمال کھنچے چلے آ رہے تھے ۔ چنانچہ نہاوندی نے ''ماثر رحیمی'' میں حکیم جرئیل کے تذکرے میں لکھا ہے : ''ایران مکتب خانہ ہندوستان است و مستعدان کسب حیثیات درانجا می نمایند کہ در ہندوستان در مجلس سامی این سپہ سالار بکار برند ۔''[۱۲] اس قدر شناسی سے بھی دیگر علوم کے ساتھ علوم عقلیہ کو ترقی ہوئی ۔

با ایں ہمہ اس عہد کی فلسفیانہ تصانیف کمیاب ہیں اور متعین طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ اس عہد کے مفکرین نے فلسفیانہ فکر کی ثروت میں کن افکار و تصورات کا اضافہ کیا اور کن علمی و فکری تحریکوں کا افتتاح کیا ۔

۷- لیکن گیارھویں صدی کے نصف آخر سے صورت حال بدلی نظر آتی ہے ، کیونکہ مشاہیر مفکرین کی تصانیف ہماری دسترس میں ہیں ۔ ان میں ملا محمود جونپوری (صاحب ''شمس بازغہ'') ، علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی (صاحب ''الدرة الثمینہ'' و ''حاشیہ قطبی'' و ''حاشیہ خیالی'' وغیرہا) اور میر زاہد ہروی (صاحب ''میر زاہد امور عامہ'' ، ''میر زاہد قطبیہ'' ، ''میر زاہد ملا جلال'') خصوصیت سے قابل ذکر ہیں ۔

اگلی صدی میں ملا محب اللہ بہاری (صاحب ''مسلم العلوم'' و ''مسلم الثبوت'') ، خاندان فرنگی محل و خیر آباد اور ''مسلم'' وغیرہ کے محشیوں نے اپنی قیل و قال سے علوم حکمیہ بالخصوص منطق کی ترقی میں خاص طور سے حصہ لیا ۔

اس طرح اس آخری عہد کی علمی و فکری تاریخ متعین طور سے مرتب کی جا سکتی ہے ۔

۸- اگلی صدی میں اگرچہ برائے نام مغل سلطنت تو برطانوی استعمار کی بھینٹ چڑھ گئی ، مگر انگریزی تعلیم کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کے باوجود اسلامی علوم کا بشمول معقولات کے چرچا جاری رہا ۔ اور اگرچہ زمانے کی ناقدرشناسی کے ہاتھوں علوم قدیمہ (درس نظامی) کے اندر عبقریت و ابتکار فکر

۱۲- ''ماثر رحیمی'' از نہاوندی ، جلد اول ، ص ۵۴۶ ۔

کے سوتے خشک ہو چکے تھے ، پھر بھی ان علوم کے ساتھ اعتنا بیسویں صدی مسیحی کے ثلث اول تک کسی نہ کسی طرح برقرار رہا ۔

۹۔ موجودہ صدی میں معقولات کی ترقی کو جس چیز سے سب سے زیادہ صدمہ پہنچا وہ ندوہ کی تحریک تھی جس کی بعد میں دیوبند اور اُس سے وابستہ مدارس کو بھی (سوائے اُن اداروں کے جو اپنی انفرادیت کو گم کرنا نہیں چاہتے تھے) عملاً تقلید کرنا پڑی ۔

مگر اب حالات بڑی تیزی سے پلٹا کھا رہے ھیں اور اکابر ملت کو بڑی شدت سے احساس ہو رہا ہے کہ اسلاف کے اس گران بہا ورثہ سے بے اعتنائی کر کے اگر اُنھوں نے کوئی مفید خدمت انجام دی ہے تو اُسے زندہ رکھ کر اور ترقی دے کر اُس سے مفید تر خدمت انجام دی جا سکتی ہے ۔

لیکن جب ایک مرتبہ ماضی سے ناتا ٹوٹ چکا ہے، تو اسے بحال کرنے کے لیے بڑی صبر آزما جد و جہد کی ضرورت ہے ۔ اس کے لیے دو چیزوں کی وضاحت درکار ھے :

(الف) ہندوستان کے مسلم فلسفہ و حکمت کی ایک مسلسل و مربوط داستان ۔

(ب) یورپ اور اُس کے انداز فکر کے مقلدوں کے طعنۂ نارسائی کی تحقیق ۔

مذکورالصدر اجمالی جائزے سے اندازہ ہوگیا ہوگا کہ مسلم ہندوستان کی فلسفیانہ روایات کی تاریخ مرتب کرنے میں سب سے بڑا مانع قدیم مفکرین کی اصل مصنفات کا فقدان ہے ۔ یہ تصانیف جو ملا محمود جونپوری اور علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کے زمانے سے کافی مقدار میں ملتی ہیں ، اُن سے پہلے شاذ و نادر ہی دستیاب ہوتی ہیں ، حالانکہ برنی کی تصریح کے مطابق عہد علاء الدین خلجی کے علما منقول کے علاوہ معقول میں بھی اپنے وقت کے غزالی و رازی تھے ۔ پھر دسویں صدی سے تو نصاب پر معقولات ہی معقولات چھا کر رہ گئی تھی ۔ اس لیے علما نے ان کے درس و تدریس کے سلسلے میں اور نہیں تو حواشی و تعلیقات ہی تصنیف کیے ہوں گے جن کا ذکر اکثر تذکرہ و تراجم کی کتابوں میں آتا ہے ۔ بہر حال اصل مصنفات کی کمیابی و نایابی کا نتیجہ ہے کہ ہم قدیم ادوار کے ثقافتی حالات کا اندازہ تو لگا سکتے ہیں مگر اُن کے علمبرداروں کی فکری کاوشوں کو کسی تسلسل کے ساتھ پیش نہیں کر سکتے ۔

لیکن یہ دقت کم و بیش ہر ملک اور ہر قوم کی فلسفیانہ تفکیر کی تاریخ مرتب کرنے میں پیش آتی ہے ۔ شروع میں عقلائے روزگار کے افکار عہد آخر کی پختہ فکری کے مقابلے میں طفلانہ ہی ہوتے ہیں ۔ خود ان دانش مندوں میں عرفانیات و فلسفہ اور مذہب و شاعری میں زیادہ واضح فرق نہیں ہوتا ۔ بایں ہمہ ان کی تفکیری سرگرمیوں کو ''تفلسف'' کا نام نہ دینا بڑا ظلم ہوگا ، کیونکہ

''تفلسف'' منظم تفکیر کا نام ہے ۔ اگر فکر میں تنظیم اور ہم آہنگی ہو تو شاعری بھی فلسفہ ہے ، ورنہ منطق بھی کج بحثی اور کٹ حجتی سے زیادہ نہیں ہے ۔ اس طرح فلسفہ و حکمت کا آغاز شاعری اور مذہب ہی سے ہوتا ہے ۔

(الف) اس کی بین مثال یونانی فلسفہ ہے جس کا آغاز اُن کے مذہب بلکہ دیو مالا سے ہوا ۔[۱۳] خود اس دیو مالا کو مورخین تفلسف کی جانب یونانی فکر کا قدم اولین قرار دیتے ہیں ۔[۱۴] یہی نہیں بلکہ فلسفہ نے وجود میں آنے کے بعد بھی عرصہ تک مذہبی لبادے کو اتارنے کی جرات نہیں کی ۔[۱۵]

(ب) دوسری مثال قرون وسطیٰ کا یورپی فلسفہ ہے جو آگے چل کر عہد حاضر کے عظیم المرتبت فکری نظاموں کی اساس بنا ۔ اس کی بنیاد وہی مسیحی علم کلام ہے جو عقیدۂ تثلیث کے اثبات و تائید کی سعیٔ لاحاصل کا دوسرا نام تھا ۔ چنانچہ قرون وسطیٰ کے یورپی مفکرین کی کاوشوں کے بارے میں ویبر[۱۶] لکھتا ہے :

"These subtle reasoners spent their time in discussing the most trivial subjects and the most childish problems."

بایں ہمہ یہی طفلانہ شوخیٔ افکار آیندہ کی اہم تفکیری کاوشوں کا سنگ بنیاد ثابت ہوئی ۔

مثال کے طور پر عہد حاضر کے ''مسئلۂ کلیات'' کو لیجیے جس نے برٹرینڈ رسل جیسے فلسفی کو بھی اپنی طرف سنجیدگی کے ساتھ متوجہ کیے بغیر نہ چھوڑا ۔ اس کی ابتدا بارھویں صدی مسیحی کی ''اسمیت'' اور ''حقیقیت'' کی لایعنی خرافات ہی میں ملے گی اور ان لاحاصل ابحاث سے آغاز کیے بغیر نہ اس مسئلہ کی اہمیت کو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ اُس فکری تسلسل کو جس کی معراج آج کل Problem of the Universals ہے ۔

اسی طرح قرون وسطیٰ کے ہندوستان میں تفلسف کا آغاز یہاں کے شعرا کی نکتہ آفرینیوں ، علمائے متکلمین کی موشگافیوں اور عرفا و صوفیا کے اشارات و ارشادات میں مضمر ملے گا ۔ یہ بھی واضح رہے کہ یہ افاضل ہندوستان اپنے ہم عصر یورپی فضلا کے برخلاف رسمی فلسفہ کے بھی فارغ التحصیل ہوا کرتے تھے ، اگرچہ بعض مصالح کی بنا پر خود کو فلسفی کہلانا پسند نہیں کرتے تھے ۔

۱۳- ویبر ، '' تاریخ فلسفہ'' ص ۸ -
۱۴- تھلی ، ''تاریخ فلسفہ'' ص ۱۰ -
۱۵- ویبر ، کتاب مذکور ، ص ۸ -
۱۶- ایضاً ، ص ۱۶۴ -

طریق کار : ۱- تاریخ افکار بلکہ تاریخ انسانی کا فیصلہ ہے کہ کوئی تحریک خواہ فکری ہو یا عملی خلا میں پروان نہیں چڑھا کرتی ، بلکہ تاریخی عوامل ہی اُس کا رخ متعین کیا کرتے ہیں ۔ اس لیے ہر تحریک کے ارتقا کی سائنٹفک توجیہ و توضیح کے لیے اُن تاریخی عوامل کو نظر میں رکھنا ضروری ہے جن کے اندر وہ ظہور پذیر ہوئی ۔ ان عوامل میں سب سے زیادہ موثر وقت کی سیاسی تحریکات ہوتی ہیں ۔ دوسرے اہم عوامل معاشی و مذہبی دواعی قرار دیے جاسکتے ہیں ۔

قرون وسطیٰ کے اندر ہندوستان میں بھی فلسفہ و حکمت کی گرم بازاری تاریخ کے اسی اہم اُصول کی رہین منت رہی ہے : مختلف ادوار میں فلسفہ کی اشاعت اور اسی طرح اُس کی مخالفت کے اسباب اکثر صورتوں میں سیاسی رہے ہیں ۔ اس لیے اسلامی ہند میں علوم حکمیہ (منطق و فلسفہ) کے آغاز و ارتقا کا جائزہ یہاں کے سیاسی تقلبات احوال کی ترتیب کے مطابق پیش کیا جانا چاہیے ۔

مسلمان ہندوستان میں پہلی مرتبہ ۶۳۷ء میں آئے اور ۱۸۵۷ء تک کسی نہ کسی صورت میں اُن کا اقتدار یہاں قائم رہا ۔ بارہ سو سال کی اس طویل مدت کو عموماً دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے (قبل مغل اور مغل) ، حالانکہ اسے تین ادوار میں تقسیم کیا جانا چاہیے : (۱) عرب عہد حکومت ، (۲) ترک و افغان عہد حکومت ، (۳) مغل عہد حکومت ۔

عرب عہد حکومت کو تین ذیلی ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے : (الف) سرحدی جھڑپیں ، (ب) عرب نو آبادی ، (ج) نیم آزاد عرب حکومت ۔

۲- جہاں تک فلسفہ و حکمت کا تعلق ہے ، یہ اُصولی نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ عہد اسلامی کے ہندوستان کا فلسفہ قدیم ہندو فلسفہ کا تسلسل نہیں تھا ، بلکہ دوسری ثقافتی سرگرمیوں کی طرح براہ راست عراق و ایران کی حکیمانہ مساعی سے ماخوذ تھا ۔ اس لیے اس کے آغاز و ارتقا کو صحیح پس منظر میں سمجھنے کے لیے عراق و ایران میں اس کے داخلے اور ترقی پر ایک طائرانہ نگاہ ڈال لینا مستحسن ہوگا ۔

اس کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ ایران میں مختلف تحریکوں کے ظہور اور اُس ملک میں فضلا وکملا کے نبوغ نے بھی یہاں ہندوستان میں علوم حکمیہ کی ترویج کے اسراع میں خاص طور سے حصہ لیا ۔ چنانچہ جب وہاں کوئی باکمال پیدا ہوتا تو اُس کے تلامذہ قدر شناسی کی تلاش میں ہندوستان چلے آتے ، یا یہاں کے فضلا اُن باکمالوں سے استفادہ کرنے ایران جاتے اور واپس آکر ان علوم کی نشر و اشاعت میں خاص طور سے سرگرم ہو جاتے ۔

۳- اُوپر مورخین فلسفہ کی تصریحات گذر چکی ہیں کہ یونانی فلسفہ کا آغاز مذہب بلکہ عوامی دیو مالا اور اساطیر و خرافات سے ہوا ۔ اسی طرح

قرون وسطیٰ کے یورپ میں فلسفہ کی ابتدا مذہبی معتقدات (بالخصوص عقیدۂ تثلیث) کے اثبات و تائید کی سعیٔ لاحاصل سے ہوئی ، کیونکہ ہرچند ان کی یہ کاوشیں کتنی ہی لایعنی کیوں نہوں ، مگر ''تفلسف'' (منظم تفکیر) کا عمل ہر جگہ جاری تھا ۔ اس لیے ہندوستان کے اسلامی فلسفہ کی تاریخ مرتب کرنے کے لیے بھی ہمیں ہر ماخذ سے استفادہ کرنا ہوگا ۔

عہد آخر کے فضلا کی منطقی اور فلسفیانہ نیز کلامی تصانیف ملتی ہیں ۔ اس لیے ان کی مدد سے اس عہد کی فکری مساعی کو منظم کرنے میں زیادہ دقت نہ ہوگی ۔ لیکن اس سے پہلے اس قسم کی تصانیف نہیں ملتیں ۔ اس کی تلافی کلام و تصوف کی کتابوں نیز شعرا کے دواوین سے کی جا سکتی ہے اور جہاں یہ بھی دستیاب نہ ہو سکیں تو وہاں تاریخ و تراجم کی تصریحات کی مدد سے اس خلا کو پر کیا جائے گا ۔

اس لیے ہر ذیلی دور میں پہلے سیاسی و معاشرتی پس منظر پیش کیا جائے گا ۔ زاں بعد عراق و خراسان میں فلسفہ و حکمت کا اجمالی طور پر جائزہ لیا جائے گا ۔ پھر ہندوستان میں ان علوم کے تدریجی ارتقا کی تاریخ بیان کی جائے گی ۔

(۱) عرب عہد حکومت

(الف) عربوں کی حکومت اور سرحدی جھڑپیں : بلاذری نے لکھا ہے کہ ۱۵ھ میں حضرت عمر نے عثمان بن ابی العاص کو بحرین اور عمان کا گورنر بنا کر بھیجا ۔ اس نے عمان پہنچ کر ایک بحری مہم بمبئی کے قدیم بندرگاہ تھانہ کی طرف روانہ کی ۔ کچھ دن بعد ایک اور مہم بھڑوچ اور دوسری دیبل کی طرف بھیجی گئی ۔ اگرچہ یہ سب مہمیں کامیاب ہوکر لوٹیں ، پھر بھی حضرت عمر ان سے خوش نہ تھے اور انھوں نے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار بڑے سخت الفاظ میں کیا ۔[۱۷]

ادھر کچھ ہی دن میں ایران کی عظیم الشان سلطنت عربوں کے قبضہ میں آ گئی اور قلمروئے خلافت کی سرحدیں ہندوستان کی شمال مغربی حدود سے متصل ہوگئیں ۔ لہٰذا سرحدی آویزشوں کا ہونا ناگزیر ہوگیا ۔ چنانچہ ۴۴ھ میں مہلب بن ابی صفرہ بلوچستان فتح کرتے ہوئے لاہور اور بنوں تک پہونچ گئے تھے ۔[۱۸]
لیکن ان حملوں کی نوعیت ہنگامی یورشوں کی تھی ۔ خلفائے راشدین اور بعد میں شروع کے اموی خلفا اتنے دور دراز علاقوں پر قبضہ کرکے انہیں قلمروئے

۱۷- ''فتوح البلدان'' ص ۴۳۸ ۔
۱۸- ایضاً ۔

خلافت میں شامل کرنا نہیں چاہتے تھے - یہ کیفیت ۹۳ھ تک باقی رہی -

عربوں کو ''عہد جاہلیۃ'' کی جہالت کی ظلمت و تاریکی سے نکل کر عہد اسلام کی ہدایت کی روشنی میں آئے زیادہ عرصہ نہ گذرا تھا - پھر بھی اُنھوں نے تہذیب و حضارت اور علم و حکمت کی طرف جس تیزی سے قدم اُٹھایا ، اُس کی مثال تاریخ میں ڈھونڈے نہیں ملے گی - قدیم عرب کتاب و کتابت تک سے نا آشنا تھے اور مشیت ایزدی بھی یہی تھی کہ اس قوم میں جو پہلی کتاب مدون ہو وہ اللہ کی کتاب ہو - غیر مذہبی علوم میں حضرت علی کے زمانہ میں علم نحو کی اور امیر معاویہ کے عہد میں تاریخ کی بنیاد پڑی - علوم حکمیہ کے سلسلے میں خالد بن یزید نے (بعہد عبدالملک) کیمیا (اور طب و نجوم) کے کچھ رسالوں کا عربی ترجمہ کرایا مگر اس کوشش کے پیچھے کسی علمی سرپرستی کا جذبہ کار فرما نہ تھا[۱۹] ، بلکہ حصول زر کی خواہش کام کر رہی تھی - اس لیے جو مثال اُس نے قائم کی ، عام معاشرہ اُس سے غیر متاثر ہی رہا -

اس وقت تک نہ تو عربوں کو ہندوستان میں قدم جمانے کا موقع ملا تھا (اور اس طرح ابھی اسلامی ہند وجود میں بھی نہیں آیا تھا) اور نہ اُن کے یہاں ہی رسمی فلسفہ و حکمت کا رواج ہوا تھا (یعنی ہنوز اسلامی فلسفہ کی بنیاد ہی نہیں پڑی تھی) جو اُسے مفتوحہ ممالک میں لے جا کر پھیلاتے - اس لیے ہندوستان میں اسلامی فلسفہ کے آغاز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا -

(ب) عرب نو آبادی : ۹۳ھ میں داہر راجہ سندھ کی ناعاقبت اندیشی سے عرب بادل ناخواستہ اتنے دور دراز علاقہ پر حملہ کرنے کے لیے مجبور ہو گئے اور محمد بن قاسم نے ۹۳ھ میں سندھ اور ۹۵ھ میں ملتان فتح کر لیا - مگر نئے خلیفہ (سلیمان بن عبدالملک) نے اُسے معزول کر دیا - محمد بن قاسم کے جانشین زیادہ قابل نہ تھے ، اس لیے مسلمانوں کی فتوحات کا سلسلہ تین صدیوں کے لیے رک گیا - البتہ ہندوستان کا شمال مغربی حصہ اُن کے قبضے میں آ گیا - ۱۰۰ھ تک سندھ اور ملتان کا ایک ہی والی ہوتا تھا - اس کے بعد ملتان کا علاقہ سندھ کی بالادستی سے علیحدہ ہو گیا - سندھ میں مرکز خلافت سے والی مقرر ہو کر آتے اور ملتان میں بنو منبہ کی خاندانی حکومت تھی جو خطبہ خلیفہ ہی کا پڑھتی تھی - بنو منبہ کی حکومت ۳۷۲ھ تک باقی رہی -

۱۳۲ھ میں امویوں کے زوال پر عباسی خلافت قائم ہوئی اور سندھ بھی نئی خلافت کا ایک صوبہ بن گیا - مگر کچھ عرصہ بعد یہاں کے عرب خاندانوں میں

۱۹- ''الفہرست'' لابن الندیم ، ص ۴۹۷ -

قبائلی عصبیت نے خانہ جنگی کی شکل اختیار کر لی ۔ دربار خلافت سے جو گورنر بھیجا گیا ناکام ہوا ۔ آخرکار خلیفہ متوکل علی اللہ (۲۳۲ - ۲۴۷ھ) نے ۲۴۰ھ میں ایک مقامی امیر عمر بن عبدالعزیز الہباری کو سندھ کا نیم خود مختار حاکم تسلیم کر لیا ۔[۲۰]

مسلمان اپنے ساتھ اپنا دین اور کلچر بھی لائے تھے اور مفتوحین نے بڑی تیزی سے نئے ثقافتی رنگ کو قبول کیا ۔ چنانچہ جن لوگوں نے اسلامی علوم کی ترقی میں حصہ لیا ہے ، اُن کی صف اول میں سندھی نومسلموں کا نام نمایاں نظر آتا ہے ، جیسے حدیث میں ابو معشر نجیح ، فقہ میں امام اوزاعی ، کلام میں عمرو بن عبید ، شعر و شاعری میں ابو عطاء السندی ۔ مگر سرزمین ہند کے یہ درخشاں ستارے باہر ہی جا کر چمکے ، خود سندھ کے اندر اگر کوئی تذکرہ ملتا ہے تو نو وارد علما کا ۔ ان میں مشہور نام ربیع بن صبیح کا ہے جو بقول بعض عربی زبان کے پہلے مصنف ہیں ۔

اموی ملوکیت نے علم و حکمت کی سرپرستی میں کوئی حصہ نہیں لیا ۔ اُن کے نوے سال کے عہد حکومت میں تنہا مثال خالد بن یزید کی ہے جس نے اس طرف توجہ کی ۔ مگر اُس کی یہ ساری کوشش حصول زر اور ازدیاد دولت کے لیے تھی ۔[۲۱] اس لیے اُس نے عام معاشرے کو متاثر نہیں کیا ۔ البتہ جب عباسی برسراقتدار آئے تو اُنھوں نے علم و حکمت کی ترقی پر خاص طور سے توجہ کی ۔

دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور (۱۳۶ - ۱۵۸ھ) نے بادشاہ روم سے ریاضیات کی کتابیں عربی میں ترجمہ کرا کر منگائیں[۲۲] جنھیں پڑھ کر مسلمانوں میں باقی کتابوں کے حصول کا شوق بڑھ گیا ۔[۲۳] اُسی کے عہد میں عبداللہ بن المقفع نے ارسطاطالیسی منطق کی پہلی تین کتابوں [قاطیغوریاس ، باری ارمینیاس اور انالوطیقا] نیز فرفوریوس کی ایساغوجی کا عربی میں ترجمہ کیا ۔[۲۴]

منصور کے بیٹے اور جانشین مہدی (۱۵۸ - ۱۶۹ھ) نے زنادقہ کے استیصال

۲۰- ''تاریخ ابن واضح یعقوبی'' (شائع کردہ مکتبہ مرتضویہ ، نجف ، ۱۳۵۸) ، الجزء الثانی ، ص ۲۱۵ ۔

۲۱- ''الفہرست'' ص ۴۹۷ ۔

۲۲- '' مروج الذھب '' للمسعودی بر حاشیہ'' الکامل '' لابن الاثیر ، جلد عاشر ، ص ۱۴ ۔

۲۳- ''مقدمہ'' ابن خلدون ، ص ۵۲۶ ۔

۲۴- ''طبقات الامم'' ص ۷۷ ۔

کے سلسلے میں متکلمین کو بلا کر اُن سے ملاحدہ کے رد میں کتابیں لکھوائیں[۲۵] اور اس طرح علم کلام کو سرکاری سرپرستی میں خاصی ترقی ہوئی ۔ مہدی کے کاتب ابو نوح نے ارسطاطالیسی منطق کی پہلی تین کتابوں نیز فرفوریوس کی ایساغوجی کا دوسری مرتبہ عربی میں ترجمہ کیا ۔ ان کے علاوہ اُس نے جاثلیق طیماثاؤس کے ساتھ مل کر '' طوبیقائے ارسطو'' (کتاب الجدل) کی سریانی جوامع کا ترجمہ کیا ۔

مہدی کے بیٹے ہارون الرشید (۱۷۰ - ۱۹۳ھ) کا عہد برامکہ کی علم دوستی و علما نوازی کے لیے مشہور ہے ۔ اُن کی سرپرستی میں حجاج بن یوسف بن مطر نے '' اصول اقلیدس'' کا اور سلمائے حرانی نے '' المجسطی'' کا ترجمہ کیا ۔[۲۶] اُنہی کی ہمت افزائی سے جندی سابور میں احمد النہاوندی نے پہلی مرتبہ فلکی مشاہدات کیے ۔[۲۷] برامکہ ہی کی ترغیب و تشویق اور ذاتی دلچسپی سے عربوں میں '' ہندوستانیات'' کی بنیاد پڑی اور ویدک کی بہت سی کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہوا ۔ برامکہ ہی کے واسطے سلمائے حرانی نے ارسطاطالیسی منطق کی پہلی تین کتابوں کا تیسری مرتبہ عربی میں (غالباً براہ راست یونانی سے) ترجمہ کیا ۔ ہارون ہی نے '' خزانۃ الحکمہ'' کی بنیاد ڈالی جس کی تجدید اگلی صدی میں '' بیت الحکمہ'' کے نام سے کی گئی ۔

ہارون کے بعد پہلے امین اور پھر مامون (۱۹۸ - ۲۱۸ھ) خلیفہ ہوا ۔ مامون کا عہد حکومت اس علمی تحریک کا عہد زرین ہے ۔ اُس نے قیصر روم کو اس بات پر آمادہ کر لیا کہ یونانی فلسفہ و حکمت کی جو کتابیں اُس کے ملک میں دیمکوں کی خوراک بن رہی تھیں ، اُنھیں بغداد بھیج دے ۔ علمائے ماہرین کا ایک وفد اس کام کے لیے بھیجا گیا اور اس طرح جو کتابیں وہ منتخب کرکے لائے اُنھیں عربی میں ترجمہ کرانے کے لیے قدیم خزانۃ الحکمہ کی ''بیت الحکمہ'' کے نام سے تجدید کی ۔ مامون مترجمین کو کبھی کبھی ہمت افزائی کے لیے مترجمہ اوراق کے وزن سونا دیا کرتا تھا ۔[۲۸] اس طرح بقول قاضی صاعد اندلسی ''اُس کے عہد میں علم کا بازار رائج ہو گیا اور حکمت کی سلطنت قائم ہو گئی ۔''[۲۹]

مامون کے جانشین معتصم ، واثق اور متوکل اُس کی طرح قابل نہ تھے ،

۲۵- ''مروج الذہب'' ص ۱۴۱ - ۱۴۲ -

۲۶- ''الفہرست'' ص ۳۷۴ -

۲۷- ''زیج'' ابن یونس ، ص ۱۴۱ -

۲۸- ''طبقات الاطباء'' لابن ابی اُصیبعہ ، جلد اول ، ص ۱۸۷ -

۲۹- ''طبقات الامم'' ص ۷۶ -

مگر علمی سرپرستی کی جو تحریک چل پڑی تھی ، وہ اُن کے زمانہ میں بھی جاری رہی حتیٰ کہ اُمرائے دربار نے بھی خلفا کی تقلید کی اور اُن کی ہمت افزائی سے یونانی علوم کا بہت بڑا حصہ عربی میں منتقل ہوا ۔ ان میں بنو موسیٰ بن شاکر کا نام خاص طور سے قابل ذکر ہے ۔ علمی سرپرستی کے علاوہ وہ خود بھی اُس عہد کے عباقرہ میں امتیازی حیثیت رکھتے تھے ۔

اس عہد کا مشہور فلسفی ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی تھا جو علوم حکمیہ میں تبحر کی بنا پر ''فیلسوف العرب'' کہلاتا ہے اور تاریخ عالم کے ''بارہ عبقریوں'' میں محسوب ہوتا ہے ۔ اور بھی حکما و فلاسفہ تھے مگر اُن کی توجہ ریاضی و طب پر مبذول رہی ۔ فلسفہ بالخصوص مابعدالطبیعیات کو زیادہ فروغ نہیں ہوا ۔

جب خود مستقر خلافت میں فلسفہ (بالخصوص مابعدالطبیعیات) کو کوئی قابلِ ذکر فروغ نصیب نہیں ہوا تھا تو سندھ جیسے دور دراز صوبوں میں اس کی تلاش قبل از وقت ہے ۔

(ج) ہندوستان کی پہلی نیم خود مختار مسلم حکومت : متوکل عباسی نے ۲۴۰ھ میں عمر بن عبدالعزیز الہباری کو سندھ کا نیم خود مختار حاکم تسلیم کر لیا ۔[30] اس طرح برصغیر میں پہلی نیم خود مختار مسلم حکومت قائم ہوئی ۔ عمر بن عبدالعزیز کی وفات پر اُس کا بیٹا عبداللہ بن عمر (۲۷۰ھ کے قریب) تخت نشین ہوا ۔ اُس نے تقریباً تیس سال حکومت کی ۔ اُس کے زمانے میں سندھی زبان کے اندر اسلامی تعلیمات پر سب سے پہلی کتاب لکھی گئی جسے اررور کے راجہ مہروک بن رائق کی فرمائش پر عبداللہ ابن عمر نے ایک عراق عالم سے لکھوایا تھا ۔ اسے پڑھ کر اور اُس عراق عالم کی تبلیغ سے راجہ مسلمان ہوگیا ۔[31] عبداللہ بن عمر کا جانشین عمر بن عبداللہ الہباری ہوا جو بڑا قابل اور مدبر تھا مگر اُس کے بعد یہ خاندان کمزور ہوتا گیا اور اکثر علاقے اُن کے ہاتھ سے نکل گئے ۔ پھر بھی ۳۷۵ھ کے بعد تک (غالباً ۴۰۰ھ تک) سندھ میں ہباریوں کی حکومت باقی رہی ۔[32] اس کے بعد اسماعیل فرقے کی حکومت قائم ہوئی جسے ۴۱۶ھ میں محمود غزنوی نے ختم کیا ۔[33] ملتان میں بنو منبہ (بنو سامہ) کی

۳۰- ''تاریخ یعقوبی'' الجزء الثانی ، ص ۲۱۵ -
۳۱- ''عجائب الهند'' للبزرگ بن شہر یار ، ص ۲ - ۳ -
۳۲- کیونکہ مقدسی نے جو سندھ میں ۳۷۵ھ میں آیا تھا ہباریوں ہی کو یہاں حکمران پایا تھا ۔
۳۳- ''الکامل'' الابن الاثیر ، جلد نہم ، ص ۱۱۱ -

حکومت ۳۰۰ھ سے تقریباً ۳۷۲ھ تک قائم رہی - زاں بعد یہاں ایک اسماعیلی داعی جلم بن شیبان نے اپنے فرقے کی حکومت قائم کی[۳۴] جسے ۴۰۱ھ میں محمود غزنوی نے ختم کرکے ملتان کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا -[۳۵]

اس عہد میں سندھ اور ملتان کی علمی حالت بہت اچھی تھی - ابن حوقل[۳۶] اور مقدسی،[۳۷] جنھوں نے اس علاقہ کی سیاحت کی تھی، یہاں کے بلند علمی معیار کی بڑی تعریف کرتے ہیں - حدیث کا یہاں بہت زیادہ چرچا تھا اور تاریخ و تراجم کی کتابوں میں سندھی الاصل (منصوری و دیبلی) علمائے حدیث کا ذکر ملتا ہے، جیسے ابو جعفر محمد بن ابراہیم الدیبلی، ابراہیم بن محمد بن ابراہیم الدیبلی، ابوالقاسم شعیب بن محمد بن احمد بن شعیب بن بزیغ بن سوار (ابن قطعان الدیبلی)، ابوالعباس احمد بن عبداللہ بن سعید الدیبلی، علی بن موسیٰ الدیبلی، خلف بن محمد الموازینی الدیبلی، ابوالعباس محمد بن محمد بن عبداللہ الوراق الدیبلی،[۳۸] ابوالعباس احمد بن محمد القاضی المنصوری،[۳۹] ابوالعباس احمد بن محمد بن صالح التمیمی المنصوری،[۴۰] ابو محمد عبداللہ بن جعفر بن مرۃ المنصوری المقری،[۴۱] ابو نصرالفتح بن عبداللہ السندی -[۴۲]

با ایں ہمہ یہاں بظاہر فلسفہ و حکمت کا کوئی چرچا دکھائی نہیں دیتا، اگرچہ یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ اس علاقہ میں بالخصوص ملتان کے اندر پوشیدہ ہی پوشیدہ ان علوم کو بہت زیادہ فروغ ہو رہا تھا - اس کی تفصیل سمجھنے کے لیے مستقر خلافت کی سیاسی و ثقافتی سرگرمیوں کا ایک مرتبہ پھر جائزہ لینا ہوگا -

متوکل کے قتل (۲۴۷ھ) کے بعد ترک گردی کا دور دورہ شروع ہوا جس

۳۴- کیونکہ ابن حوقل جو ملتان میں ۳۶۷ھ میں آیا تھا بنو سامہ کو وہاں کا والی بتاتا ہے مگر مقدسی جو ۳۷۵ھ میں وہاں پہنچا تھا ملتان پر اسماعیلیوں کا قبضہ بتاتا ہے - بنو منبہ سنی تھے -

۳۵- ''تاریخ فرشتہ'' جلد اول، ص ۲۷ -

۳۶- ''صورۃ الارض'' لابن حوقل، ص ۳۲۲ -

۳۷- ''احسن التقاسیم'' للمقدسی، ص ۴۷۹، ۴۸۱ -

۳۸- ''کتاب الانساب'' للسمعانی، ورق ۲۳۶ ب -

۳۹- ایضاً، ورق ۵۴۳ ب -

۴۰- ''الفہرست'' ص ۳۰۶ -

۴۱- ''کتاب الانساب'' ورق ۵۴۳ ب -

۴۲- ''معجم البلدان'' جلد خامس، ص ۱۵۲ -

نے خلافت کی جڑیں کھوکھلی کر دیں ۔ مرکز کے ضعف و انحلال سے نزدیک اور دور کے صوبوں میں بدامنی پھیل گئی ۔ سیاسی ضعف و انحلال سے فکری انتشار پیدا ہوا اور جگہ جگہ بے دینی کی تحریکیں پیدا ہونے لگیں ۔ ان میں سب سے منظم فکری تحریک ''فلسفہ'' کی تھی جس کی تعلیم کا مرکز متوکل ہی کے زمانے میں انطاکیہ سے حران آ گیا تھا ۔[۴۳] یہاں سے اس کا اثر بغداد میں پھیلنے لگا جہاں فلسفہ کی اشاعت نے اتنی خطرناک شکل اختیار کر لی کہ ۲۷۹ھ میں خلیفہ معتمد کو اعلان خاص کے ذریعے فلسفہ کی اشاعت پر پابندی لگانا پڑی ۔[۴۴] مگر یہ ممانعت الحاد و تفلسف کے بڑھتے ہوئے طوفان کو نہ روک سکی کیونکہ نیا خلیفہ معتضد (۲۷۹-۲۸۹ھ) خود فلسفہ کا دلدادہ اور کندی کے شاگرد ابوالعباس سرخسی کا شاگرد تھا ۔[۴۵] اس طرح مدرسۂ فلسفہ کھلے بندوں حران سے بغداد میں داخل ہوا ۔

معتضد کا عہد عباسی خلافت کا سنبھالا تھا ۔ اس کے بعد اس کے جانشین اپنے ترک درباریوں کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بن کر رہ گئے تھے ؛ وہ جسے چاہتے تخت پر بٹھا دیتے اور جسے چاہتے اتار کر قتل کر ڈالتے یہاں تک کہ ۳۳۴ھ میں آل بویہ بغداد میں آدھمکے اور سیاہ و سفید کے مالک ہو گئے ۔ آل بویہ عجمی تھے اور عجمیت کے دلدادہ ؛ لہٰذا انھوں نے علوم حکمیہ کی سرپرستی کے ساتھ فلسفہ کے فروغ دینے میں بھی کوئی کسر نہ اٹھا رکھی ۔

لیکن فلسفہ کی ترقی کو سب سے زیادہ مدد ''باطنی تحریک'' سے ملی ۔ یہ ایک خفیہ انقلابی تحریک تھی جس کا مقصد عرب حکومت اور دین اسلام کی بیخ کنی اور ان کی جگہ ایرانی حکومت کا قیام اور مجوسی مذہب کا احیا تھا ، مگر خود کو پائدار اور مستحکم بنیادوں پر استوار کرنے کے لیے اس نے اپنی آئیڈیالوجی فلسفہ پر قائم کی تھی ۔ اس لیے باطنیہ کا رجحان شروع ہی سے فلسفہ و حکمت کی طرف تھا ۔ چنانچہ شہرستانی نے لکھا ہے : ''پھر قدیم باطنیوں نے اپنے کلام کو فلاسفہ کے کلام کے ساتھ مخلوط کر دیا اور اپنی کتابوں کو انھی کے انداز پر تصنیف کیا ۔''[۴۶] اس لیے جب انھیں کوئی فلسفی مل جاتا تو اس کی بڑی قدر کرتے ۔ چنانچہ دیلمی نے ''قواعد عقائد آل محمد'' (صفحہ ۲۸) میں لکھا ہے : ''اور اگر باطنیہ کسی فلسفی کو پاتے تو اسے اپنی ہی جماعت کا ایک فرد سمجھتے ، گویا

۴۳۔ ''التنبیہ والاشراف'' للمسعودی ، ص ۱۲۲ ۔
۴۴۔ ''الکامل'' جلد سابع ، ص ۱۵۰ ۔
۴۵۔ ''اخبارالعلماء باخبارالحکماء'' لابن القفطی ، ص ۵۵ ۔
۴۶۔ ''الملل والنحل'' جلد اول ، ص ۹۰ ۔

کہ حبیب اپنے محبوب تک پہونچ گیا ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ۔ ۔ ۔ دونوں قدم عالم کے اعتقاد ، حشر و نشر کے انکار اور اسی طرح معجزات انبیا اور شرائع و واجبات کے ابطال پر متفق تھے۔'' دیلمی نے دوسری جگہ (صفحہ ۲۱) لکھا ہے کہ خود یہ تحریک مجوسیوں ، مزدکیوں ، یہودیوں اور فلاسفہ کے اسلام کے خلاف گٹھ جوڑ کا نتیجہ تھی ۔[۴۷] اس کا نتیجہ تھا کہ فلسفہ و حکمت اُن کی دعوتی تنظیم میں اساسی اہمیت رکھتا تھا ۔ چنانچہ اس تحریک کا قدیم ترین مورخ ابو عبداللہ رزام باطنی دعاۃ کے بارے میں لکھتا ہے : ''اور باطنیہ کے داعیوں کا طریقہ ہے کہ وہ مختلف ممالک میں پھرتے رہیں ۔ ۔ ۔ اور علم ہندسہ نیز فلسفہ کے ضخیم مسائل سے واقف ہوں ۔''[۴۸] لہٰذا اس تحریک کے اولین بانی محمد بن الحسین زیدان،[۴۹] عبداللہ بن میمون القداح ،[۵۰] حمدان قرمط[۵۱] اور ابوسعیدالجنابی[۵۲] فلسفہ و حکمت میں ید طولیٰ رکھتے تھے ۔ یہی نہیں بلکہ باطنی تعلیم کا اختتام ہی فلسفہ کی کتب مطولات کے مطالعہ پر ہوتا تھا (تفصیل آگے آ رہی ہے) ۔ اس طرح ''اسماعیلیت'' (باطنیت) بجائے خود فلسفہ کی منظم تعلیم کا دوسرا نام تھی ۔

برصغیر میں فلسفہ کا آغاز : چوتھی صدی کے اسلامی ہند کا علمی معیار بہت زیادہ بلند تھا مگر فلسفہ و حکمت کا علانیہ چرچا نہیں ملتا ۔ با ایں ہمہ اندر ہی اندر ان علوم کے ساتھ اعتنا کیا جا رہا تھا ۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے ۔

عالم اسلام کے دوسرے علاقوں کی طرح چوتھی صدی کے آغاز میں سندھ اور ملتان میں بھی اسماعیلی دعاۃ کی آمد و رفت شروع ہو گئی اور کچھ ہی عرصہ میں یہ علاقہ اُن کی انقلابی سرگرمیوں کا گہوارہ بن گیا ، حتیٰ کہ سندھی الاصل باطنی دعاۃ چوتھی صدی ہجری کے ثلث اول ہی سے اس تحریک کی تنظیم میں مصروف

۴۷۔ ''قواعد عقائد آل محمد'' ص ۲۱ : واتفق اہل المقالات ان اول من اسس ہذالمذہب المشئوم قوم من اولاد المجوس و بقایا الخرمیۃ و الفلاسفۃ و الیہود ۔

۴۸۔ ''کشف اسرار الباطنیہ'' مقدمہ از شیخ زاھد کوثری ، ص ۱۸۹ ۔

۴۹۔ ''و کان ھذا الرجل متفلسفاً حاذقاً بعلم النجوم شعوبیاً شدیدالغیظ من دولۃ الاسلام و کان یدین باثبات النفس و العقل و الزمان والمکان و الھیولیٰ'' (''الفہرست'' ، ص ۲۶۷) ۔

۵۰۔ ''و کان الملعون عارفاً بالنجوم۔ ۔ ۔ و کان من احبارالیہود و اھل الفلسفۃ'' (''کشف اسرار الباطنیہ'' ص ۱۹۷) ۔

۵۱۔ ''و کان یعرفان النجوم و احکام الازمان فدلھما الوقت علیٰ تاسیس ما عملاہ'' (ایضاً ، ص ۱۹۸) ۔

۵۲۔ ''کان فیلسوفاً ملعوناً ملک البحرین و الیمامہ و الاحسار و ادعی فیھا انہ المھدی القائم بدین اللہ'' (ایضاً ، ص ۲۰۰) ۔

نظر آتے ہیں ۔ ابن الندیم باطنی دعوت کے اساطین میں دیبل کے ایک باشندے کا بھی ذکر کرتا ہے : ''الدیبلی : ہذا نظیر ابی عبداللہ و کانا یتناخسان الریاسۃ و بقی بعدہ سنین''[53] [الدیبلی : یہ ابو عبداللہ ہی کے مرتبہ کا تھا اور دونوں میں جماعت کی سربراہی کے لیے مقابلہ بھی رہتا تھا ۔ وہ اس کے بعد کئی سال زندہ رہا] ۔

شروع میں بویہی سلاطین عجمی ہونے کے ناتے اس تحریک کے موید تھے مگر بعد میں ذاتی اغراض کی بنا پر اس سے برگشتہ ہو گئے۔ بالخصوص عضدالدولہ تو اس کا جانی دشمن تھا ۔ مگر اس کی وفات (۳۷۲ھ) کے بعد اسماعیلی خلیفۂ مصر العزیز باللہ کے حوصلے بڑھ گئے اور اس نے پورے عالم اسلام میں اپنے داعی روانہ کیے ۔[54] سندھ میں بھی یہ دعاۃ آئے مگر ابھی قابو نہ چلا ۔ البتہ ملتان میں ان کی دعوتی سرگرمیاں موثر ثابت ہوئیں اور ۳۷۵ھ سے کچھ پہلے وہ انقلاب برپا کرانے میں کامیاب ہو گئے اور جلم بن شیبان نے بنو منبہ کے بجائے اسماعیلی حکومت قائم کی ۔ اس فرقے کے آخری فرماں روا داؤد کو اس مذہب میں بہت زیادہ غلو تھا ۔ ادھر خراسان میں اسماعیلیوں کی تخریب پسندانہ حرکتوں سے چوکنا ہو کر محمود غزنوی ان کے درپے استیصال تھا ۔ اس لیے جب اسے داؤد کی اسلام بیزار کارروائیوں کی خبریں موصول ہوئیں تو اس نے ملتان پر حملہ کیا اور ۴۰۰ھ میں اسے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا ۔ یہاں سے شکست کھا کر اسماعیلیوں نے منصورہ (سندھ) میں اپنی حکومت قائم کر لی مگر ۴۱۷ھ میں محمود غزنوی نے خفیف والیٔ سندھ کو شکست دے کر اس علاقہ کو بھی اپنی قلمرو میں شامل کر لیا ۔

لیکن ان وقتی شکستوں سے قرامطہ کا زور نہیں ٹوٹا کیونکہ غزنوی اقتدار کے کمزور پڑتے ہی انھوں نے پھر ملتان پر قبضہ کر لیا اور انہی سے ۵۷۱ھ میں محمد غوری نے اس شہر کو چھینا تھا ۔ مگر محمد غوری کی اس تادیب سے بھی یہ تحریک ختم نہ ہو سکی کیونکہ ۶۰۲ھ میں یہاں کے ایک زندیق عمر بن ہزان کے اغوا سے محمد غوری کے ایک غلام ایبک بال تر نے پھر بغاوت کی جسے بڑی مشکل سے دبایا جا سکا اور کچھ ہی دن بعد جبکہ سلطان کھوکھروں کی بغاوت فرو کر کے غزنی واپس جا رہا تھا ، ایک اسماعیلی فدائی کے ہاتھوں اس کی شہادت ہوئی (مزید تفصیل آگے آئے گی) ۔

اس مختصر جائزے سے واضح ہو جاتا ہے کہ برصغیر کے شمال مغربی علاقہ بالخصوص ملتان میں باطنی دعوت کی جڑیں راسخ ہو چکی تھیں اور ان کی تبلیغ بڑی شد و مد سے جاری تھی اور اسی کا نتیجہ تھا کہ وہ اس شہر میں بنو منبہ کی مستحکم خاندانی حکومت کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے میں کامیاب ہوگئے ۔ ظاہر

۵۳- ''الفہرست'' ص ۲۶۹ - ۵۴- ''الفرق بین الفرق'' ص ۲۷۶ -

ہے یہ انقلاب کسی بیرونی حملے کا نتیجہ نہ تھا بلکہ داخلی انتشار اور اندرونی انقلابی تنظیم کی بنا پر ظہور میں آیا تھا ؛ یہی نہیں بلکہ اس سختی سے جڑ پکڑ چکا تھا کہ غزنوی و غوری سلاطین کی سطوت قاہرانہ بھی اسے متزلزل نہ کر سکی ۔ وقتی طور پر یہ حملہ آوروں کے قبضہ میں آ جاتا مگر جونہی آن میں ضعف پیدا ہوتا ، انقلابی پھر بر سر اقتدار آ جاتے ۔ اس لیے یقیناً ''باطنیت'' اس علاقے میں گھر کر چکی تھی اور باطنی تعلیم و تبلیغ کی اساس فلسفہ پر قائم تھی ۔ اس لیے یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ باطنیوں کی دعوتی سرگرمیوں کے نتیجے میں چوتھی صدی کے اندر (جو نیم آزاد عرب عہد حکومت کا آخری زمانہ ہے) برصغیر کے شمال مغربی علاقے میں فلسفہ و حکمت کی بڑی گرم بازاری تھی ۔ اگرچہ دنیا کی دوسری انقلابی تحریکوں کی طرح اس کی تفصیلات بھی پردۂ خفا میں ہیں ، پھر بھی اس بات میں شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ دیگر اقطاع عالم کی طرح سندھ و ملتان میں بھی باطنی دعوت کی ''منازل نہگانہ'' کا رواج رہا ہوگا ۔ اس سے اس عہد کے سندھ اور ملتان کی فلسفیانہ سرگرمیوں کا اندازہ ہو سکتا ہے ۔ خوش قسمتی سے مقریزی نے ''الخطط'' میں ان ''منازل نہگانہ'' کی تفصیل دی ہے ۔ چھٹی منزل کے بارے میں لکھتا ہے : ''اس منزل میں داعیٔ نوآموز کو فلسفہ میں بحث و نظر کی طرف متوجہ کرنے اور افلاطون ، ارسطو ، فیثاغورث اور آن کے قبیل کے دوسرے فلاسفہ کے اقوال پر غور و فکر کرنے پر آمادہ کرے ، منقولات کو تسلیم کرنے سے منع کرے اور عقلی استدلال کی ترغیب دے ۔''[۵۵] اور آخری منزل میں تو آسے فلاسفہ کی کتابیں اور علوم حکمیہ کے پڑھنے کی تلقین کی جاتی تھی : ''داعیٔ نو آموز کو آن چیزوں پر متوجہ کرے جو فلاسفہ کی کتابوں میں ثابت ہیں یعنی علم طبیعیات و ما بعدالطبیعیات و علم الٰہی ، نیز دوسرے علوم فلسفیہ ، اور جب وہ ان پر حاوی ہو جائے تو اس بات کا انکشاف کرے کہ یہ شریعت کا حکم دینے والے انبیا صرف عوام ہی کی سیاست کے لیے تھے ورنہ حکمۃ خالصہ کے انبیا صرف فلاسفہ ہیں ''۔[۵۶]

غرض دسویں صدی مسیحی میں کہ یورپ ہنوز حکمائے یونان کے نام سے بھی کماحقہ واقف نہ ہو پایا تھا ، اسلامی ہند (سندھ اور ملتان) میں اساطین فلاسفہ

۵۵- ''الخطط'' للمقریزی ، ص ۲۳۲ -

۵۶- ایضاً ، ص ۲۳۳ -

یونان کے شاہکار باطنی تعلیم کے مخصوص مراکز میں باقاعدہ مطالعہ کیے جاتے تھے اور یہ فلسفیانہ تعلیم کا کوئی معمولی معیار نہیں ہے ۔

(۲) ترک و افغان عہد حکومت

(الف) آل سبکتگین : اس خاندان کا بانی سبکتگین تھا جس نے ۳۶٦ سے ۳۸۷ھ تک غزنی میں حکومت کی ۔ اُس کے زمانے میں اسماعیلی دعاۃ کی انقلابی سرگرمیاں بہت زیادہ بڑھ گئی تھیں جس کے نتیجے میں سامانی حکومت ختم ہوئی ، مگر باضابطہ کامیابی اسماعیلیوں کو صرف دو ہی جگہ ہوئی : ملتان میں جس کی تفصیل اُوپر گذر چکی ہے اور خوارزم میں جو مشرق میں اسماعیلیوں کا مرکز تھا ۔

سبکتگین نے ۳۸۷ھ میں وفات پائی اور کچھ دن بعد محمود اُس کا جانشین ہوا ۔ باپ کی طرح محمود بھی شروع میں باطنی تحریک کے خطرات کا اندازہ نہ لگا سکا اور خراسان ہی کی سیاست میں اُلجھا رہا ، مگر جب آسے اس کی اہمیت کا اندازہ ہوا تو پھر اُس نے پوری قوت سے اس کی بیخ کنی کی کوشش کی ۔ پہلے ملتان کی طرف توجہ کی مگر مقامی راجاؤں نے مزاحمت کی ، اس لیے مجبوراً خراسان کی سیاست میں مشغولیت کے باوجود ہندوستان پر حملہ کرنا پڑا اور اس طرح برصغیر کا شمال مغربی حصہ غزنوی حکومت کا مشرقی صوبہ بن گیا ۔

۴۰۳ھ میں فاطمی خلیفۂ مصر نے مشرق میں باطنی انقلابی تحریک کی تنظیم کے لیے ایک سفیر روانہ کیا جسے محمود نے بڑی بے عزتی سے قتل کرا دیا ۔[۵۷] ساتھ ہی دوسرے باطنی سازشیوں کی نگرانی شروع کر دی ۔[۵۸] ان میں سب سے خطرناک شیخ بو علی سینا تھا جو فلسفہ کا مثل اعظم بھی ھے ۔ وہ خوارزم میں اندر ہی اندر اس تحریک کو منظم کر رہا تھا ۔ محمود نے بلطائف الحیل اسے قابو میں کرنا چاہا مگر وہ خوارزم سے نکل بھاگا[۵۹] اور مختلف درباروں میں ہوتا ہوا آخرکار اصفہان پہونچا جہاں علاءالدولہ ابن کاکویہ نے جو ایک اسلام بیزار شعوبی تھا اُس کی بدل و جان قدر کی ۔[٦۰]

لیکن ۴۰۷ھ میں محمود کو خوارزم میں مداخلت کا موقعہ مل گیا ، کیونکہ

۵۷- ''زین الاخبار'' گردیزی ، ص ۷۱ -

۵۸- ''تاریخ یمینی'' للعتبی -

۵۹- ''چہار مقالہ'' مرتبہ قزوینی ، ص ۷٦ - ۷۸ -

٦۰- تتمہ ''صوان الحکمہ'' للبیہقی ، ص ۵۰ - ۵۱ -

درباریوں نے اُس کے بہنوئی ابوالعباس مامون کو قتل کر دیا تھا ۔ خوارزم فتح کر کے جن لوگوں پر ذرا سا بھی شبہ تھا اُنھیں سخت سزائیں دیں ۔ انہی معتوبین میں البیرونی بھی تھا جسے جلا وطن کر کے ہندوستانی سرحد پر بھیج دیا گیا ۔[۶۱]

۴۱۲ھ میں محمود نے لاہور فتح کر لیا ۔ اس کے بعد اس شہر میں غزنوی سلاطین کی جانب سے ایک نائب السلطنۃ رہنے لگا جو عموماً ولی عہد سلطنت ہوا کرتا تھا ۔ اس طرح ''غزنوی ہندوستان'' کی اپنی پوری شان و شوکت کے ساتھ بنیاد پڑی ۔ اب ثقافتی مرکز ملتان اور منصورہ کے بجائے لاہور ہو گیا ۔

۴۱۸ھ میں محمود نے رے کو بھی فتح کر لیا جو معتزلہ کے ساتھ باطنیوں کا بھی گڑھ تھا ۔ یہاں محمود نے بقول ابن الاثیر ''مجدالدولہ کے درباریوں میں سے کثیرالتعداد باطنیوں کو قتل کیا ، معتزلہ کو خراسان کی جانب جلا وطن کر دیا اور فلسفہ و اعتزال اور نجوم کی کتابوں کو جلا ڈالا ۔''[۶۲]

۴۲۱ھ میں محمود نے وفات پائی اور کچھ دن بعد مسعود اُس کا جانشین ہوا ۔ وہ بھی خراسان کی سیاست میں اُلجھا رہا ۔ اُس کی بھی علاءالدولہ ابن کاکویہ سے برابر لڑائی ہوتی رہی ۔ مسعود کی سطوت شاہانہ کے مقابلے میں علاءالدولہ کی ہستی ہی کیا تھی ۔ مگر یہ بھی شیخ بو علی سینا کی فتنہ سامانیوں کا ادنیٰ کرشمہ تھا کہ ممولے کو شاہین سے بھڑائے رکھا اور آخر میں کامیابی ممولے ہی کو ہوئی ۔

۴۳۳ھ میں سلجوقیوں کی شورش دبانے میں ناکام ہو کر مسعود ہندوستان چلا مگر راستہ میں نمک حرام غلاموں نے قتل کر ڈالا ۔[۶۳] بعد میں اُس کا بیٹا مودود تخت نشین ہوا ، لیکن سلاجقہ کی بڑھتی ہوئی طاقت کے آگے غزنوی اقتدار ماند ہو کر رہ گیا ۔ کم و بیش سوا صدی تک اب بھی غزنی ہی محمود کے جانشینوں کا پایۂ تخت تھا ، مگر اس کی عظمت اب ختم ہو چکی تھی ۔ البتہ پنجاب میں اگرچہ ہنوز اُن کا نائب السلطنۃ ہی رہتا تھا ، مگر لاہور جلد ہی شوکت و حشمت میں غزنی کا نمونہ بن گیا ۔ غزنی ہی کی طرح لاہور کا دربار بھی مجمع اہل کمال تھا اور غزنی ہی کے نمونے پر لاہور میں بھی دیوان کتابت قائم ہوا جہاں کے عمید و کتّاب غزنی ہی کے اہل دفاتر کے اخلاف تھے ۔ دربار سے باہر بھی عام ملکی ثقافت نے خراسان و ماوراء النہر کا رنگ اختیار کر لیا اور جلد ہی علما و مشائخ کے مدارس اور خانقاہوں سے لاہور قبۃ الاسلام بن گیا ۔ لیکن

۶۱۔ ''معجم الادباء'' یاقوت ، جلد سادس ، ص ۳۱۲ ۔
۶۲۔ '' الکامل'' لابن الاثیر ، جلد تاسع ، ص ۱۲۸ ۔
۶۳۔ ''روضۃ الصفاء'' جلد چہارم ، ص ۴۶ ۔

جب چھٹی صدی کے وسط میں ایک جانب غوریوں نے اور دوسری جانب غزوں نے غزنی کے سلاطین پر عافیت تنگ کر دی تو وہ مجبور ہو کر ہندوستان چلے آئے اور ۵۵۷ سے ۵۸۳ھ تک لاہور مستقل طور سے اُن کا پایۂ تخت بنا رہا ۔ اس تبدیلی سے ہندوستان کی ثقافتی تاریخ میں ایک اہم تبدیلی ہوئی ۔ اب پنجاب غزنی کی ''نو آبادی'' نہیں تھا بلکہ ایک مستقل سلطنت تھی اور اس طرح ایک سلطنت کی شوکت و عظمت کے لیے جن عوامل کی ضرورت ہے سبھی کی ہمت افزائی کی گئی ۔ ان میں علم و ادب کی سرپرستی سب سے اہم تھی ۔

محمود محض فاتح و کشور کشا ہی نہیں تھا ، وہ علم و ادب کا بھی مربی و قدردان تھا ۔ ابن الاثیر اُس کی علمی سرپرستی کے بارے میں لکھتا ہے : ''مختلف علوم میں بہت سی کتابیں اُس کے نام پر معنون کی گئیں اور اطراف و جوانب سے علما اس کے دربار میں آئے ۔ وہ بھی اُن کی عزت کرتا تھا ، انھیں انعامات سے نوازتا تھا اور ہر طرح اُن کے ساتھ احسان کرتا تھا ۔''۶۳ لیکن اُس کی فیاضیاں اور زرپاشیاں فلسفہ و حکمت کی سرپرستی کے قصوں سے خالی ہیں اور اس کی وجہ معقول تھی ۔ فلسفہ و نجوم قرمطیت کا شعار تھے اور محمود اس کا دشمن تھا ۔ لٰہذا اُس کے یہاں ان علوم کو کوئی فروغ نصیب نہیں ہوا ۔ اُس نے تو رے کی فتح کے بعد فلسفہ و اعتزال کی جو کتابیں ملیں انھیں جلوا دیا تھا ۔ مگر اُس کے جانشینوں نے یہ امتیاز روا نہ رکھا اور ارباب کمال کی ، خواہ وہ علما و ادبا ہوں یا شعرا و حکما ، نہایت فراخ دلی سے سرپرستی کی ۔ محمود نے رے میں حکمت و فلسفہ کی کتابوں کے ساتھ جو کچھ کیا ، ابن الاثیر کی شہادت اُس کے بارے میں اُوپر گذری لیکن علاء الدولہ کی شکست کے بعد جب مال غنیمت میں شیخ بو علی سینا کی فلسفیانہ تصانیف مسعود کے پاس آئیں تو اُس نے انھیں شاہی کتب خانے میں داخل کرا دیا ۔ غرض محمود کی ''فلسفہ بیزاری'' کے باوجود علوم حکمیہ برابر ترقی کرتے رہے ۔ اس میں تین عوامل خاص طور سے کار فرما تھے :

(الف) باطنیت (قرمطیت) جو فلسفہ کی منظم تعلیم کا گہوارہ تھی ۔ لیکن اب باطنیت کے دعاۃ نے عہد ماسبق کی طرح نو آموزوں کو فلاسفۂ یونان کی طبیعیاتی و مابعدالطبیعیاتی تصانیف ہی سے متعارف کرنے پر اکتفا نہیں کیا ، بلکہ چوتھی صدی ہجری کے وسط میں چند فلاسفہ نے جو فیثاغورثیوں کی تقلید میں اپنا نام ظاہر کرنا نہیں چاہتے تھے ، اس تحریک کی آئیڈیالوجی کو

۶۳- ''الکامل'' جلد تاسع ، ص ۱۳۹ -

''رسائل اخوان الصفاء'' کے نام سے مرتب کیا - یہ بظاہر شریعت اور فلسفہ کے درمیان تطبیق کی کوشش تھی مگر درحقیقت مروجہ سیاسی و مذہبی نظام کی بیخ کنی کے لیے خطرناک سازش تھی - یہ رسائل عقلیت پسند طبائع میں بہت زیادہ مقبول ہوئے -

(ب) شیخ بو علی سینا : جو لوگ ''رسائل اخوان‌الصفاء'' سے متاثر ہوئے اُن میں شیخ بو علی سینا کا خاندان خصوصیت سے قابل ذکر ہے - اسی ماحول میں شیخ نے پرورش پائی - چنانچہ وہ اپنی خود نوشت سوانح عمری میں اپنے بچپن کے تذکرے میں لکھتا ہے : '' میرا باپ اُن لوگوں میں سے تھا جنھوں نے مصر کے باطنی داعیوں کی دعوت قبول کرلی تھی اور وہ فرقہ اسماعیلیہ میں گنا جاتا تھا - اُس نے اُن سے نفس اور عقل کا ذکر اُس نہج پر جس کے وہ قائل ہیں سنا تھا اور جس طرح اُنھوں نے اُسے اور اسی طرح میرے بھائی کو اُس کی تعلیم دی تھی - وہ لوگ اکثر اس کا آپس میں ذکر کرتے اور میں اسے سنا کرتا - جو کچھ یہ لوگ کہتے میں اُسے سمجھتا تھا لیکن میرا دل اسے قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہوتا - اُنھوں نے مجھے بھی اس مذہب کی طرف دعوت دینی شروع کی - ان کی گفتگو میں اکثر فلسفہ ، ہندسہ اور ہندی حساب کا ذکر رہا کرتا تھا -''[۶۵] بعد میں اُس کے باپ نے ایک اسماعیلی داعی ابو عبداللہ الناقلی کو اُس کی تعلیم پر مقرر کیا جس سے اُس نے فلسفہ و حکمت کی ابتدائی تعلیم حاصل کی -[۶۶] متوسطات و مطولات اُس نے خود اپنے طور پر حل کیں -[۶۷] کچھ دن بعد بخارا کے مشہور کتب خانے سے استفادہ کی اجازت مل گئی[۶۸] جس سے ان علوم میں وہ تبحر و تمہر پیدا کیا کہ سر آمد فلاسفہٗ روزگار قرار پایا - اسی زمانہ میں بخارا کی سامانی حکومت اسماعیلیوں کی سازشوں سے ختم ہوئی مگر وہ (اسماعیلی) یہاں حسب دلخواہ اپنی حکومت قائم نہ کر سکے - لہٰذا نا کام ہو کر یہاں سے خوارزم کی طرف بھاگے - ان انقلابی پناہ گزینوں میں سب سے اہم اور خطرناک شیخ بو علی سینا تھا - لہٰذا محمود نے جو اسماعیلی سازشیوں پر بڑی کڑی نظر رکھتا تھا ، بلطائف الحیل شیخ بو علی سینا کو بھی بلا کر شہر بند کرنا چاہا اور اس لیے ابوالعباس والیٔ خوارزم کو لکھا کہ افاضل خوارزم کو غزنی بھیج دیا جائے - ابن سینا کو

۶۵- ''سرگزشت ابن سینا'' مرتبہ آقائے سعید نفیسی ، ص ۱ -
۶۶- ''طبقات الاطباء'' لابن ابی اُصیبعہ ، جلد ثانی ، ص ۲ -
۶۷- ایضاً ، ص ۳ -
۶۸- ایضاً ، ص ۴ -

پہلے ہی خبر مل گئی اور وہ محمود کے سفیر کے پہونچنے سے پہلے ہی نکل بھاگا اور جرجان پہونچا ۔ مگر جب وہاں بھی محمود کے فرستادوں کو اپنی تلاش میں سرگرم پایا تو رے چلا گیا جو عجمیت نواز مجدالدولہ دیلمی کے زیر حکومت معتزلہ اور قرامطہ کا ایک اور گڑھ تھا ۔ وہاں سے ہمدان پہونچا اور جتنے دن وہاں رہا فتنہ و فساد ھی کراتا رہا ۔ آخرکار اصفہان پہونچا جہاں علاء الدولہ ابن کاکویہ نے اُس کی فتنہ پرور ہنگامہ آرائیوں کی بدل و جان قدر کی ۔ اُس کے یہاں ۴۲۸ھ میں اُس کی وفات ہوئی ۔

شیخ بو علی سینا اپنی انقلابی سرگرمیوں کے باوجود فلسفہ و حکمت میں بھی سر آمد فضلائے روزگار تھا ۔ شیخ کے زمانہ میں اور اُس کے بعد عراق و خراسان میں اور فلاسفہ بھی پیدا ھوئے مگر قبول عام اور بقائے دوام اُسی کو نصیب ھوا اور اُس کا مرتبہ نظام فلسفہ آج ''اسلامی فلسفہ'' کا مصداق سمجھا جاتا ہے ۔ چنانچہ انوری اپنے مشہور قصیدہ میں کہتا ہے :

مرد را باید کہ حکمت نیز دامن گیردش تا شفائے بوعلی خواند نہ ژاژ بحتری

باایں ہمہ شیخ یونانی فلسفہ و حکمت کا مقلد محض نہیں تھا ۔ اُس کے فلسفیانہ نظام کا بڑا حصہ قدیم باطنی مفکرین سے ماخوذ ہے ۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے اُس کے بارے میں لکھا ہے : ''اور ابن سینا نے الٰہیات و نبوات اور معاد و شرائع کے بارے میں کچھ باتیں لکھی ہیں جن کے اندر اُس کے پیشروؤں (یونانی فلاسفہ) نے کوئی کلام نہیں کیا تھا ، نہ اُن مسائل تک اُن کی عقل کی رسائی ہوئی تھی اور نہ اُن کا علم وہاں تک پہونچا تھا ۔ ابن سینا نے ان نئے مسائل کو مسلمانوں سے اخذ کیا تھا ، اگرچہ اُس نے یہ تعلیات اُن ملاحدہ سے اخذ کی تھیں جو اسلام کی جانب منسوب ہیں جیسے کہ فرقۂ اسماعیلیہ (کیونکہ اس کے خاندان والے حاکم بامراللہ فاطمی کے پیروؤں میں سے تھے اور اُنھوں نے اُس کی دعوت کو قبول کر لیا تھا ۔'' دوسری جگہ لکھا ہے : ''ابن سینا نے ۔ ۔ ۔ فلسفہ میں ایسے مسائل کے اندر کلام کیا جو اُس کے پیشروؤں کے کلام سے نیز اُس کلام سے جو اُس نے اختراع کیا تھا مرکب ہے جیسے نبوات اور اسرار آیات و مقامات میں کلام ۔ یہی نہیں بلکہ طبیعیات اور منطقیات میں بھی اُس نے نئے مسائل کا اختراع کیا ۔ نیز واجب الوجود اور اُس جیسے دیگر مسائل میں بھی نئے انداز سے کلام کیا ورنہ ارسطو اور اُس کے متبعین کے یہاں نہ واجب الوجود کا حکم ہے نہ احکام واجب الوجود کا'' ۔۶۹ اور یہی ابن سینائی فلسفہ جو بہت کچھ باطنیت کی تعلیم پر مبنی تھا ، بعد میں

۶۹۔ ''الرد علی المنطقیین'' لابن تیمیہ ، ص ۱۴۱ ، ۱۴۳ - ۱۴۴ ۔

ہندوستان کے اندر مروج ہوا ۔ تفصیل آگے آ رہی ہے۔[۷۰]

(ج) دیوان کتابت : انتظام سلطنت کے لیے طبقۂ ''کتّاب'' (اھل دفاتر) کو ہمیشہ سے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت حاصل رہی ہے اور طبقۂ کتّاب میں علم و ادب کے ساتھ علوم فلسفیہ کے سیکھنے کا بھی ہمیشہ ہی سے رواج رہا ہے ، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ اسلامی سماج کو یونانی فلسفہ و منطق سے سب سے پہلے اسی طبقہ نے روشناس کرایا ۔ ایران کے مشاہیر کتّاب ابن العمید وغیرہ[۷۱] اپنے اپنے عہد میں فلسفہ و حکمت و نجوم و ہیئت کے اندر سر آمد فضلائے روزگار تھے ۔ انہی افاضل کے اخلاف غزنی کے دیوان کتابت کے عہدہ‌دار تھے، اس لیے وہ بھی فلسفہ و حکمت میں تبحر رکھتے تھے بلکہ فلاسفہ عموماً دفتر کتابت ہی میں ملازمت کیا کرتے تھے ۔

ہندوستان کی فلسفیانہ روایات

۱۔ انہی عوامل ثلاثہ نے بر صغیر کی ثقافتی سرگرمیوں کو بھی متاثر کیا ۔

(الف) باطنیت نے جس سختی سے ہندوستان میں جڑیں پکڑ لی تھیں ، اُس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے اور باطنیت کی اساس فلسفہ ہی پر قائم تھی ۔

(ب) شیخ بو علی سینا اپنی انقلاب پسندانہ سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ اسلامی فلسفہ کا واضع اور بانی بھی تھا ۔ اُس کا شاگرد رشید بہمن یار تھا اور موخرالذکر کا شاگرد ابوالعباس اللوکری جس کے نفس گرم کی تاثیر سے خراسان کے اندر فلسفہ و حکمت کی اشاعت ہوئی ۔ بیہقی لکھتا ہے : ''فلسفی ادیب ابوالعباس اللوکری بہمن یار کا شاگرد تھا اور بہمن یار بو علی کا شاگرد تھا ۔ اور ادیب ابوالعباس ہی سے خراسان میں علوم حکمیہ کی گرم بازاری ہوئی'' ۔[۷۲]

اس زمانہ میں خراسان و ہندوستان کے درمیان آج کی سی حد فاصل قائم نہ تھی ۔ اس لیے ابوالعباس کی تعلیمی سرگرمیوں کا اثر لاہور اور پنجاب میں بھی آنا ضرور تھا ، بالخصوص یہاں کے طبقۂ کتّاب (اہل دفاتر) میں ۔

(ج) دیوان کتابت : غزنی ہی کے نمونہ پر لاہور میں دیوان کتابت قائم ہوا اور وہیں کے افاضل کتّاب کے اخلاف لاہور کے دیوان کتابت میں مختلف عہدوں پر مقرر ہوئے ۔ شروع کے کار پردازان حکومت غزنی اور خراسان کے فارغ التحصیل

۷۰۔ ملاحظہ ہو اگلا ذیلی عنوان ''ہندوستان کی فلسفیانہ روایات''۔(ب) شیخ بو علی سینا ۔

۷۱۔ ''تجارب الامم'' جلد ثانی ، ص ۲۷۷ ۔

۷۲۔ تتمہ ''صوان الحکمہ'' ص ۱۲۰ ۔

ہوں گے ، لیکن بعد میں اُن کی تعلیم و تربیت کے لیے مختلف علوم کی تعلیم کا انتظام لاہور اور ملتان ہی میں ہوتا ہوگا ، مثلاً مسعود سعد سلمان ، جو پانچویں صدی کے نصف آخر کا مشہور شاعر و ادیب ہے ، ہندوستان ہی میں پیدا ہوا اور یہیں اُس کی تعلیم و تربیت ہوئی ۔

۲۔ بہر حال یہ ''کتّاب'' علوم ادبیہ و دینیہ کے ساتھ علوم حکمیہ میں بھی تبحر رکھتے تھے مگر اس عہد کا کوئی علمی تذکرہ نہیں ملتا ۔ البتہ عوفی نے آخری غزنوی تاجدار خسرو ملک کے عہد حکومت میں لاہور کے اندر ایک فلسفی ادیب و کاتب یوسف بن محمد دربندی کی نشان دہی کی ہے جو علوم فلسفیہ میں دستگاہ عالی کی بنا پر ''جمال الفلاسفہ'' کہلاتے تھے : ''ثقہ الدین جمال الفلاسفہ یوسف بن محمد الدربندی : بوفور فضائل مشہور و بفنون محامد مذکور ۔ ۔ ۔ در دولت خسروملک آسایشہا دید ۔ ۔ ۔ آخرالامر ۔ ۔ ۔ دست از اشغال سلطانی باز کشید ۔ ۔ ۔ یکے از مزارہائے بزرگ در خطۂ لوہور تربت اوست''۔[۴۳] اُن کے لقب ''جمال الفلاسفہ'' سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت لاہور میں اور بھی فلاسفہ تھے جن کے گل سرسبد ''ثقہ الدین جمال الفلاسفہ یوسف بن محمد الدربندی'' تھے ۔

۳۔ ظاہر ہے جب افراد کا کوئی تذکرہ نہیں ہے تو افکار کا کیا ذکر ؟ باایں ہمہ جیسا کہ شروع میں لکھا جا چکا ہے ، اجتماعی فکر جن فلسفیانہ افکار سے اس عہد میں آشنا تھی ، اُس کا اندازہ دوسرے علوم کی کتابوں سے لگایا جا سکتا ہے ۔ خوش قسمتی سے اس عہد کی ایک تصنیف ''کشف المحجوب'' موجود ہے ۔ یہ اگرچہ تصوف پر ہے مگر زہد و اتقا کے علاوہ ، جو عملی تصوف کا موضوع ہے ، نظری تصوف اور کلام و فلسفہ میں بہت کچھ مسائل مشترک ہیں ۔ ذیل میں چند اہم فلسفیانہ مسائل بیان کیے جا رہے ہیں جن کی اہمیت صوفیائے کرام بھی نظرانداز نہ کر سکے ۔ مگر پہلے مصنف اور اُس کی تصنیف کا تعارف ضروری ہے ۔

(i) مصنف کا نام مخدوم شیخ ابوالحسن علی بن عثمان بن علی ہجویری تھا ۔ سلسلۂ نسب سید زید شہید تک پہونچتا ہے ۔ مضافات غزنی میں ہجویر نام کا ایک مقام ہے ۔ آپ وہیں کے باشندے تھے ۔ بیعت شیخ ابوالفضل بن حسن ختلی سے تھی جو شیخ ابوالحسن حصری کے مرید تھے اور جن کا سلسلۂ ارادت سیدالطائفہ جنید بغدادی تک پہونچتا ہے ۔ اُن کے علاوہ دیگر مشائخ کرام سے بھی کسب فیض کیا تھا ۔ پانچویں صدی کے نصف ثانی میں اپنے پیر کے حکم سے

۴۳۔ ''لباب الالباب'' جلد اول ، ص ۱۰۶ ۔

لاہور آئے جہاں آن سے پہلے آن کے پیر بھائی شیخ حسین زنجانی مقیم تھے ۔[۴۳] یہیں ''کشف المحجوب'' تصنیف فرمائی ۔ سال وفات عام تذکرہ نگاروں کے نزدیک ۴۶۵ھ ہے مگر آقائے عبدالحی حبیبی کے نزدیک ۵۰۰ھ کے قریب ہے ۔

علوم صوفیا کے علاوہ علم کلام میں بھی تبحر رکھتے تھے جس کی شہادت ''کشف المحجوب'' سے ملتی ہے ۔ مولانا جامی نے اس کے بارے میں فرمایا ہے : ''از کتب مشہورہ دریں فن ست و لطائف و حقائق بسیار دران کتاب جمع کردہ ۔''[۴۵] اور بھی کتابیں تصنیف کی تھیں مگر آج سب ناپید ہیں ، صرف ''کشف المحجوب'' ملتی ہے جو صرف صوفیانہ ادب میں کلاسیکی حیثیت رکھتی ہے بلکہ ہندوستان کی حکیمانہ فکر کی تاریخ میں بھی ایک مقام کی مستحق ہے ۔

(ii) ''کشف المحجوب'' میں تمہید کے بعد پہلا باب علم پر ہے ، بعد کے تین ابواب فقر ، تصوف اور لبس مرقعات پر ہیں ۔ اس کے بعد اکابر اولیاء اللہ کا تذکرہ ہے ۔ پھر تصوف کے بارہ سلسلوں کی تفصیل ہے ۔ آخر میں ''کشف'' کے عنوان سے نو باب ہیں : پہلا معرفت باری میں ، دوسرا توحید میں ، باقی ایمان ، طہارت نماز وغیرہ ۔ ان حقائق کی توضیح ایک جامع شریعت و طریقت ہی سے ہو سکتی تھی ۔ ان کے علاوہ جابجا کلامی غوامض و مغلقات کی بھی وضاحت فرمائی ہے ۔ اس سے نہ صرف مصنف کی وسعت نظر اور علوم حکمیہ کا پتہ چلتا ہے بلکہ اجتماعی فکر میں جو تحریکیں چل رہی تھیں آن کا بھی اندازہ ہوتا ہے ۔

(iii) مسئلۂ اثبات علم (مسئلۂ امکان علم) : یہ مسئلہ سب سے پہلے غالباً یونانی فکر کے اندر پانچویں صدی قبل مسیح کے نصف آخر میں پیدا ہوا تھا ۔ قبل سقراطی دور کے ''اصحاب الطبائع'' کی ادعائیت مفرطہ کے رد عمل نے سوفسطائیہ کی تشکیک و ارتیابیت کی شکل اختیار کی ۔ پہلے سقراط و افلاطون نے اور پھر ارسطو نے اس فکری فساد کی اصلاح کی کوشش کی ۔ مگر ارسطو کے بعد پرہو اور آس کے جانشینوں اگرپا (Agrippa) اور انیسیڈیموس (Aenesidemus) نیز اقادیمیائے افلاطون کے متاخر اساتذہ نے اس فکری سرطان کو پھر دوبارہ زندہ کیا ۔

اسلامی فکر میں یہ مسئلہ ملاحدہ کے توسط سے آیا تھا جہاں بعد میں اس نے تین شکلیں اختیار کیں : بعض لوگ سرے سے حقائق ہی کا انکار کرتے تھے (جیسے یونان قدیم میں گورگیاس) ۔ اسلامی فکر میں اس انداز استدلال کو ''عنادیت'' کہتے تھے ۔ بعض لوگ حقائق کو تابع اعتقاد بتاتے تھے (جیسے یونان قدیم میں پروٹاگواس) ۔ یہ انداز فکر ''عندیت'' کے نام سے مشہور

۴۴۔ ''فوائدالفواد'' ص ۳۵ ۔ ۴۵۔ ''نفحات الانس'' ص ۳۵ ۔

تھا ۔ بعض لوگ علم میں قطعیت کے منکر تھے (جیسے یونان قدیم میں اقادیمیا کے متاخر اساتذہ) ۔ ان کا انداز فکر ''لاادریت'' کہلاتا تھا ۔

اسلامی فکر کی تاریخ میں سب سے پہلے اس کا حوالہ صالح بن عبدالقدوس کے سلسلے میں آتا ہے جسے مہدی (۱۵۸-۱۶۹ھ) نے الحاد و زندقہ کے جرم میں قتل کرا دیا تھا ۔ اُس نے ''عندیت'' کی تائید میں ''کتاب الشکوک'' کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی ۔[76] بعد میں متکلمین نے تشکیک و ارتیابیت کے رد میں کتابیں لکھیں جن میں سب سے پہلے امام ابوالحسن الاشعری (۲۶۰-۳۲۳ھ) کی ''کتاب الفصول'' کا حوالہ ملتا ہے ۔[77] مگر سوفسطائیہ کے موقف کی تفصیلی تنقید سب سے پہلے امام ابو منصور عبدالقاہر بغدادی (المتوفی ۴۲۹ھ) کی ''کتاب الفرق بین الفرق'' اور اُس سے زیادہ اُن کی کتاب ''اُصول الدین'' میں ملتی ہے ۔ امام عبدالقاہر اشعری تھے مگر احناف (ماتریدیہ) بھی اس باب میں اُن کے ہم نوا تھے ۔ چنانچہ امام نجم الدین عمرالنسفی (المتوفی ۵۳۷ھ) نے اپنے ''العقائد'' کا افتتاح اسی مسئلہ سے کیا ہے : ''قال اہل الحق : حقائق الاشیاء ثابتۃ و العلم بہا متحقق ۔ خلافاً للسوفسطائیہ'' ۔ علی ہجویری حنفی المذہب تھے اور حنفی (ماتریدی) علما ہی سے کسب فیض کیا تھا ۔ وہ بھی اسی مسلک قدیم کے رہ رو تھے ۔ چنانچہ امام نجم الدین عمر النسفی سے کہیں پہلے فرمایا تھا '' بدانکہ گروہے انداز ملاحدہ لعنہم اللہ کہ ایشانرا سوفسطائیان گویند و مذہب ایشان آن ست کہ ہیچ چیز علم درست نیامد و علم خود نیست ۔''[78]

اس کے بعد فرماتے ہیں : ''ہم ان سوفسطائیوں سے پوچھتے ہیں کہ خود اس بات کا علم ''کہ کسی بات کا صحیح علم نہیں ہو سکتا'' صحیح ہے یا صحیح نہیں ہے ۔ اگر صحیح بتاتے ہیں تو بس اُنھوں نے ''علم کی صحت'' کو تسلیم کر لیا اور اگر کہیں کہ صحیح نہیں ہے ، تو جو بات صحیح ہو اُس کا معارضہ محال ہے اور اُس کے قائل سے بحث بے عقلی ہے ۔

شیخ فرماتے ہیں کہ یہ وبا اہل طریقت میں بھی آ گئی ہے ۔ چنانچہ اُن میں بھی ایک گروہ نے یہ ملحدانہ روش اختیار کی ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ چونکہ ہمیں کسی چیز کا صحیح علم نہیں ہو سکتا اس لیے ہمارے لیے اُس کے

۷۶- ''وفیات الاعیان'' لابن خلکان ، جلد اول ، ص ۲۸۰ ۔
۷۷- ''تبیین کذب المفتری'' لابن عساکر ، ص ۱۲۸ ۔ اس کی پہلی کتاب منکرین حجت عقل کے دلائل کی تنقید و تردید میں ہے ۔
۷۸- ''کشف المحجوب'' (شائع کردہ شیخ جان محمد ، لاہور) ، ص ۱۱ ۔

اثبات سے مفید تر علم کا ترک کر دینا ہے ۔ مخدوم ہجویری لکھتے ہیں کہ یہ بھی آن کی حماقت و جہالت ہے کیونکہ ترک علم یا علم سے ہوگا مگر وہ محال ہے کیونکہ علم علم کی نفی نہیں کر سکتا (اس واسطے کہ ایک علم کے ترک میں دوسرے علم کا اختیار لابدی ہے) یا ترک علم جہل سے ہوگا اور جہل قرینۂ کفر و باطل ہے کیونکہ حق کو جہل سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اس قسم کا دعوی مشائخ صوفیا کے متفقہ قول کے خلاف ہے ۔ آگے چل کر شیخ فرماتے ہیں کہ یہ صرف ایک گروہ ملاحدہ کا قول ہے جس نے اہل تصوف کے ساتھ مصاحتاً وابستگی اختیار کی ہے ورنہ محققین صوفیا اس قول سے بری ہیں ۔[۹]

شیخ ہجویری کے اس شکوہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ نہ صرف ملاحدہ متفلسفین ہی اس سوفسطائیت میں مبتلا تھے ، بلکہ متصوفین بھی اس سے آلودہ تھے ۔

(iv) مسئلۂ معرفت باری : اس مسئلے کی آج کے منطقی ایجابیت (Logical Positivism) کے عہد میں کوئی اہمیت ہو یا نہ ہو لیکن قرون ماضیہ میں یہ فلسفہ و کلام کا بڑا مہتمم بالشان مسئلہ تھا ۔ شیخ ہجویری نے بھی مسائل تصوف میں اسے اولیت کا درجہ دیا ہے اور ''کشف المحجوب'' کے ''کشف حجاب اول معرفت باری تعالیٰ'' میں سپرد قلم فرمایا ہے ۔ شیخ کہتے ہیں کہ اس اہم مسئلے میں چند رائیں ہیں : ایک گروہ کا کہنا ہے کہ معرفت حق ''ضروری'' (*a priori*) ہے ۔ ان کے مقابل معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ ''عقلی'' ہے ۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ معرفت حق تعالیٰ کی علت استدلال ہے اور اس لیے سوائے استدلال کرنے والے کے کسی اور کے لیے اس کا حصول جائز نہیں ہے ۔ ان کے مقابل ''الہامیوں'' (Intuitionists) کا گروہ ہے جس کا کہنا ہے کہ معرفت خداوندی ''الہامی'' ہے ۔

اکابر صوفیا میں سے شیخ ابو علی دقاق ، شیخ ابو سہل صعلوکی اور آن کے والد ماجد کے نزدیک معرفت کی ابتدا استدلال سے ہوتی ہے اور انجام کار وہ ''ضروری'' بن جاتی ہے ۔ ان بزرگوں کی دو دلیلیں ہیں : پہلی دلیل : بہشت میں باری تعالیٰ کی معرفت ''ضروری'' ہوگی نہ کہ ''کسبی'' اور جب وہاں ''ضروری'' ہوگی تو اس دنیا میں بھی ضروری ہو سکتی ہے ۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اس دنیا میں جب انبیا و رسل پر کلام باری نازل ہوتا ہے تو وہ آس کو ''بالضرورۃ'' پہچانتے ہیں نہ کہ کسی استدلال سے ۔ شیخ ہجویری ان میں سے کسی مسلک کے ساتھ متفق نہیں ہیں ۔ وہ ہر مسلک پر تبصرہ

۹۔ ایضاً ، ص ۱۱ و ۱۲ ۔

فرماتے ہیں ۔ اہل ''ضرورت'' (جن کا کہنا ہے کہ معرفت باری تعالیٰ ''ضروری'' ہے) کے دعوے کو دو دلیلوں سے رد کرتے ہیں :

اولاً ، جس باب میں بندہ کا علم ''ضروری'' ہوتا ہے ، تمام عقلا اُس میں شریک ہوتے ہیں ۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اگر ایک جماعت باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار کرتی ہے تو دوسری جماعت اُس کے انکار پر مصر ہے ۔ اگر یہ معرفت ''ضروری'' (*a priori*) ہوتی تو یہ اختلاف نہ ہوتا ۔

ثانیاً ، اگر معرفت باری تعالیٰ ضروری ہوتی تو اُس پر عمل کرنے کا شرعاً حکم نہ دیا جاتا ، مثلاً اپنی ذات کی معرفت ضروری ہے ، نیز آسمان و زمین ، روز و شب ، الم و لذت ایسی چیزیں ہیں جن کی معرفت ضروری و بدیہی ہے (اور اسی لیے عقلا میں ان کے وجود کے باب میں کوئی اختلاف نہیں ہے) مگر شریعت ان کی معرفت کا حکم نہیں دیتی ۔ اس سے معلوم ہوا کہ معرفت باری شرعاً بھی ''ضروری'' نہیں ہے ۔

شیخ فرماتے ہیں کہ صوفیائے کرام کی جماعت بھی معرفت باری تعالیٰ کو ''ضروری'' کہتی ہے کیونکہ ان حضرات نے جب اپنے یقین جازم پر غور کیا تو فرمایا کہ ہم باری تعالیٰ کو ''ضرورۃً'' جانتے ہیں ، کیونکہ ہم اپنے دل میں اس ''جاننے'' کے اندر کوئی شک نہیں پا۔" ۔ شیخ ہجویری کہتے ہیں کہ ان کا مافی‌الضمیر تو درست ہے ، مگر اُس کی تعبیر نا درست ۔ اُن کا یقین واثق کا دعویٰ (جو کسی شک سے زائل نہیں ہوتا) صحیح ، مگر اس نفسیاتی کیفیت کو ''ضروری و بدیہی'' سے تعبیر کرنا غیر مناسب ہے کیونکہ اصطلاحی ''ضروری'' کی صحیح سے تخصیص کرنا ناجائز ہے کیونکہ اس کے اندر سب عقلا برابر ہیں ۔ دوسرے یہ کہ ''ضروری'' اُس علم کو کہتے ہیں جو بغیر کسی سبب و دلیل کے ظہور پذیر ہو ، حالانکہ معرفت حق تعالیٰ ''سببی'' ہوتی ہے ۔

معتزلہ کے مسلک پر تنقید کرتے ہوئے (جن کا کہنا ہے کہ سوائے عاقل کے معرفت باری کسی اور کے لیے روا نہیں) فرماتے ہیں کہ یہ دعویٰ بوجوہ ذیل باطل ہے :

(۱) اگر معرفت کا حکم عقلی ہوتا تو بے عقلوں کو معرفت کا حکم نہ ہوتا ، اور کافروں کو جو عقل رکھتے ہیں کفر کا حکم نہ ہوتا ، حالانکہ ایسا نہیں ہے ۔ دارالاسلام کے دیوانوں کو باوجود عقل سے محروم ہونے کے معرفت کا حق ہے اور نابالغ بچوں کا حکم ایمان کا ہے ۔

(۲) اگر عقل معرفت کی علت ہوتی تو چاہیے تھا کہ جو عاقل ہو وہ عارف باللہ بھی ہو اور جو بے عقل ہو وہ اُس سے جاہل ہو ، لیکن یہ مکابرۂ محض ہے ۔

اہل استدلال کے جواب میں شیخ فرماتے ہیں کہ یہ قول بوجوہ ذیل باطل ہے :

(۱) شیطان نے بے شمار آیات خداوندی دیکھیں ، مگر معرفت باری کے باب میں یہ اُس کے لیے مفید نہ بن سکیں -

(۲) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر ہم فرشتوں کو بھی کافروں کے پاس بھیجیں اور مردے بھی ان سے بات کرنے لگیں ، تب بھی وہ بغیر ہماری مشیت کے ایمان نہ لائیں گے -

پس اگر رویت آیات اور استدلال معرفت کی علت ہوتے تو شیطان عارف بن جاتا اور کفار مومن -

اہل الہام کے قول پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ قول بھی ناقابل تسلیم ہے ، کیونکہ اگر دو شخص دو متضاد باتوں کے الہام کا دعویٰ کریں تو حق اُن میں سے صرف ایک کے ساتھ ہوگا - ظاہر ہے اس ''حق'' کے تعین کے لیے الہام سے بڑھ کر کسی اور دلیل کی ضرورت پڑے گی - اس صورت میں فیصلہ دلیل کا ہوگا نہ کہ الہام کا - لہٰذا الہام کی افادیت باطل ٹھہری -

تصوف میں کشف و الہام کی اہمیت کے پیش نظر شیخ ہجویری کا الہام کے متعلق یہ موقف ثابت کرتا ہے کہ اُن پر اتباع شریعت غالب تھا اور وہ فقہائے کرام (علمائے اصول فقہ) کے ہم مسلک تھے جن کا فرمانا ہے : ''الالہام حجۃ قاطعۃ فی حقہ (حق النبی) و ان لم یکن فی حق غیرہ (فی حق الاولیاء مثلاً) بہذہ الصفۃ''۔[۸۰]

قائلین صحت ''الہام'' پر یہ کڑی تنقید شیخ ہجویری نے ''عقائد نسفی'' اور ''المنار فی اُصول الفقہ'' کی تصنیف سے کہیں پہلے کی ہے - الفضل للمتقدم ، اُستاد ابو علی دقاق اور اُن کے ہم مشرب صوفیائے کرام کے دلائل کے جواب میں فرماتے ہیں :

(۱) بہشت چونکہ دار تکلیف نہیں ہے ، اس لیے وہاں معرفت کا حکم نہ ہوگا - لہٰذا وہاں معرفت باری تعالیٰ ''ضروری'' ہوگی -

(۲) انبیا و رسل علیہ السلام مامون العاقبہ ہوتے ہیں ، لہٰذا اُمت کا قیاس پیغمبر پر نہیں کیا جا سکتا -

ان مسالک متعددہ کے برخلاف شیخ ہجویری راسخ العقیدہ اہل السنت و الجماعت

۸۰- نبی کا الہام حجۃ قاطعۃ ہے ، اگرچہ غیر نبی مثلاً ولی کے لیے اس کا یہ مرتبہ نہیں ہے - یہی متاخرین فقہا میں ابن الہمام کا مذہب مختار ہے - وہ فرماتے ہیں کہ نبی کا الہام نہ صرف اُسی کے لیے بلکہ اُمت کے لیے بھی حجت ہے مگر ولی کا الہام نہ اُس کے لیے حجت ہے نہ دوسروں کے لیے حجت ہے -

کے مسلک کے قائل تھے ۔ چنانچہ فرماتے ہیں : ''و بنزدیک اہل السنت و الجماعت صحت عقل و رویت آن آیت سبب معرفت است نہ علت معرفت ۔ بدانکہ علت آن جز عنایت و مشیت خداوند نیست کہ بے عنایت عقل نابینا بود ۔ زانچہ عقل خود بخود جاہل است و از عقلا کس حقیقت آنرا نشناختہ ۔ وچون وے بخود جاہل بود غیر را چگونہ شناسد ۔ و بے عنایت حق جل و علا استدلال و فکرت اندر رویت آیت ہم خطا بود کہ اہل ہوا و طوائف الحاد جملہ مستدل اند ۔ ۔ ۔ و باز آنکہ از اهل عنایت است ، همه حرکات وے علامت معرفت است و استدلالش طلب و ترک استدلال تسلیم ۔''

پس شیخ کے نزدیک معرفت دو چیزوں کا نتیجہ ہے : ایک چیز علت ہے اور وہ عنایت حق تعالیٰ اور اس کی مشیت ہے ۔ اس کے بغیر معرفت نا ممکن ہے ۔ دوسری چیز سبب ہے ۔ اور وہ دو ہیں : صحت عقل اور رویت آیات و دلائل ۔ لیکن یہ دونوں اسباب حصول معرفت میں غیر موثر ہیں کیونکہ اگر عنایت حق تعالیٰ شامل حال نہ ہو تو عقل کی صحت بیکار ہے اور دلائل و براہین بے سود ۔ اور اگر عنایت حق تعالیٰ حاصل ہو تو پھر ہر چیز سبب بن جاتی ہے : اگر عارف استدلال کرتا ہے تو یہ ''طلب'' بن جاتا ہے اور اگر استدلال نہیں کرتا تو ''تسلیم'' ۔[۸۱]

(۷) مسئلہ توحید باری : جو لوگ وجود باری کے قائل ہیں وہ عموماً اس کی توحید اور یگانہ ہونے کے بھی قائل ہیں ۔ با ایں ہمہ توحید واجب نہ صرف تصوف کا بلکہ فلسفہ و کلام کا بھی مہتم بالشان مسئلہ ہے ۔ شیخ ہجویری بھی اس کی اہمیت سے غافل نہ تھے ۔ فرماتے ہیں : ''بدانکہ خداوند تعالیٰ یکے است کہ وصل و فصل نپذیرد و دوئی بر وے روا نباشد ۔ و یگانگی وے عددی نیست ، تا باثبات دیگر عدد دو گردد تا وحدانیتش عددی بود'' ۔[۸۲]

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ شیخ ہجویری تصوف میں کامل ہونے کے باوجود شریعت میں بھی راسخ القدم تھے اور حنفی تھے ۔ چنانچہ توحید باری کی کیفیت کے باب میں شیخ کا یہ مسلک ''الفقہ الاکبر'' سے ماخوذ ہے جو امام ابوحنیفہ کی تصنیف ہے ۔ ''الفقہ الاکبر'' میں لکھا ہے : ''واللہ تعالیٰ واحد لا من طریق العدد و لکن من طریق انہ لا شریک لہ'' [اور اللہ تعالیٰ ایک (اکیلا) ہے لیکن اس کی یہ یکتائی عددی حیثیت سے نہیں ہے ، بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ اور کوئی اس کا دوجھا ساجھی نہیں ہے] کیونکہ ایک کے بعد ''دو'' کا تصور فطری ہے ، مگر شریک باری کا

۸۱- ''کشف المحجوب'' ص ۲۱۱ ۔
۸۲- ایضاً ، ص ۲۱۹ ۔

تصور ہی ممتنع ہے ۔ اس لیے باری تعالیٰ کی توحید ''عددی'' نہیں ہے ۔ پھر عدد اپنے معدود کی حد بندی کر دیتا ہے حالانکہ ذات باری ''محدود'' نہیں ہے اور اسی لیے وہ ''جہت سے منزہ و مقدس'' ہے ۔ فرماتے ہیں : ''و محدود نیست تا ویرا جہات گویند'' ۔

(vi) مسئلۂ صفات باری : یہ مسئلہ بھی صرف کلامی اہمیت کا حامل ہے بلکہ فائلو یہودی کے زمانہ سے فلسفہ میں بھی اہم رہا ہے ۔ (مزید تفصیل غوری عہد میں امام رازی کی کلامی تدقیقات کے سلسلے میں آ رہی ہے ۔) شیخ ہجویری بھی اس کی اہمیت سے واقف تھے ۔ چنانچہ پہلے آنھوں نے باری تعالیٰ کی ''صفات تنزیہیہ'' گنائی ہیں : ''و ویرا مکان نیست و اندر مکان نہ تا باثبات مکان حاجت باشد ازانچہ اگر متمکن مکان بودے ، متمکن مکان را نیز مکان بایستے ۔ ۔ ۔ و عرضے نیست تا محتاج جوہرے باشد ۔ ۔ ۔ و جوہرے نیست کہ وجودش خبر با چون خودے درست نیاید ۔ و طبعی نیست کہ تا مبدا حرکت و سکون باشد و روحی نیست تا حاجتمند بنیتے باشد و جسمی نیست تا ازو اجزا مولف بود و اندر چیزہا قوت و حال نیست تا جنس چیزہا بود ۔ و ہیچ چیز ویرا پیوند نیست تا آن چیز جزوے را روا بود ۔ بری است از ہمہ نقائص و پاک از ہمہ آفات و متعالی از ہمہ عیوب ۔ او را مانندے نیست تا او با مانندۂ خود دو چیز باشد ۔ و فرزند ندارد تا نسل وے اقتضائے اصل وے کند ۔ و تغیر بر ذات و صفات او روا نیست ، تا وجود وے بدان متغیر شود و اندر حکم متغیر چون تغیر باشد ۔''

زاں بعد آنھوں نے آس کی ''صفات کمالیہ'' کو گنایا ہے ، مگر پہلے اس کی تمہید میں فرمایا ہے کہ ''صفات کمالیہ'' سے مراد وہ صفات باری ہیں جنہیں اہل حق (اہل ایمان) نے از روئے بصیرت ثابت کیا ہے اور یہ وہی صفات ہیں جن سے خود باری تعالیٰ نے اپنی ذات کو متصف فرمایا ہے ۔ اس کے علاوہ وہ آن صفات سے پاک اور مقدس ہے جو ملاحدہ نے از روئے ہوا پرستی آس کی طرف منسوب کی ہیں کیونکہ خود آس نے اپنے کو آن سے منزہ فرمایا ہے : ''و موصوف است بصفات کمال ، آن صفاتے کہ مومنان و موحدان مر او را بحکم بصیرت اثبات کنند کہ وے خود را بدان صفت بکردہ است ۔ و بری است ازان صفاتے کہ ملحدان ویرا بہوائے خود صفت کنند کہ و وے خود را بدان صفت نکردہ است ۔'' اس کے بعد انھوں نے یہ ''صفات کمالیہ'' گنائی ہیں : ''حی و علیم است ، رؤف و رحیم است ، مرید و قدیر است ، سمیع و بصیر است ، متکلم باقی است ۔'' بعد ازاں ان صفات کمالیہ کی توضیح فرمائی ہے : آس کا علم آس کی ذات میں ''حال'' نہیں ہے ؛ آس کی قدرت آس کے اندر سختی و صلابت کے مترادف نہیں ہے ؛ آس کا ''سمع'' و ''بصر'' وقتاً فوقتاً متجدد نہیں ہوتا ؛ آس کا کلام نہ آس

کے اندر تجزیہ پذیر ہے اور نہ تجدد پذیر ، غرض ''وہ اپنی صفات کے ساتھ ہمیشہ سے قدیم ہے - کوئی دانستنی چیز اُس کے علم سے باہر نہیں ہے اور نہ موجودات اُس کے ارادہ سے بے نیاز۔ جو چاہا وہ کرتا ہے اور جو جانا وہ چاہا ہے ۔ مخلوق کا اُس میں کوئی دخل نہیں ہے ۔ اُس کا حکم سب حق ہے اور اُس کے دوستوں کو سوائے تسلیم کے چارہ نہیں ہے ۔

آخر میں اُنھوں نے توحید باری کے عقیدے کو بڑے دل نشین انداز میں ثابت کیا ہے ۔ فرماتے ہیں : ''جیسا کہ ہم اس مسئلہ کے آغاز میں کہہ چکے ہیں کہ توحید کے معنی کسی چیز پر وحدانیت (یگانگی) کا حکم کرنا ہے اور حکم بغیر علم کے نہیں کیا جا سکتا ، پس اہل سنت نے بھی از روئے تحقیق باری تعالیٰ کی وحدانیت کا حکم کیا (اس تحقیق کی حقیقت حسب ذیل ہے) ۔ کائنات میں لطیف کاریگریاں ملتی ہیں ، بدیع اور عجیب افعال مشاہدہ میں آتے ہیں ، بیشمار لطائف نظر میں آتے ہیں ۔ اب یہ صنائع و بدائع اور لطائف دو حال سے خالی نہ ہوں گے : یا از خود پیدا ہو گئے ہوں یا ان کا کوئی پیدا کرنے والا ہو ۔ شق اول نا ممکن ہے ۔ ہر چیز میں حدوث اور ''نو پیدا'' ہونے کی نشانیاں ظاہر ہیں ۔ لہٰذا ضروری ہے کہ کوئی فاعل ہو جو ان اشیا کو وجود سے عدم میں لایا ہو ۔ پس عالم کے لیے صانع عالم ناگزیر ہے ۔ ''صانع عالم'' کا وجود ثابت کرنے کے بعد شیخ اُس کی وحدانیت کو ثابت کرتے ہیں : ''مکونات عالم دو یا تین صانعوں سے بے نیاز ہیں ۔ اُنھیں عدم سے وجود میں آنے کے لیے صرف 'ایک صانع' کی حاجت ہے جو کامل ہو ، حی ، قائم ، قادر اور مختار ہو ، نیز جسے ایک یا ایک سے زیادہ شریکوں اور ساتھیوں کی ضرورت نہ ہو ۔ پھر ہر فعل کو 'فاعل واحد' کی ضرورت ہوتی ہے (نہ کہ دو یا زیادہ فاعلوں کی ، کیونکہ اس صورت میں) فعل واحد کو دو فاعلوں میں سے دونوں کے وجود کی بیک وقت حاجت ہو گی (حالانکہ برہان تمانع کی رو سے یہ نا ممکن ہے) پس لا محالہ بغیر شک اور ریب کے بطور علم و یقین ثابت ہو گیا کہ صانع عالم یگانہ اور واحد ہے ۔''

با ایں ہمہ توحید جیسے روشن اور واضح مسئلہ میں نام نہاد عقلائے روزگار نے اختلاف کیا ہے ، مثلاً ثنویاں واحد قہار کی بجائے نور اور ظلمت دو خدا مانتے ہیں ؛ گبر و مجوس یزدان اور اہرمن کو مانتے ہیں (جن میں سے ایک خدائے خیر ہے اور دوسرا خدائے شر) ؛ اہل الطبائع (Physicists) طبائع اربعہ اور قوائے کائنات کو صانع مانتے ہیں ؛ نجومی سات ستاروں کو خدا (متصرف فی‌الکائنات) کہتے ہیں اور معتزلہ انسان کو اپنے افعال کا خالق کہہ کر بیشمار خالقوں اور بیحد و عد صانعوں کا اثبات کرتے ہیں ۔

شیخ ہجویری نے جو تصوف کے علاوہ علم کلام کے علمائے متبحرین میں سے بھی تھے ، اس مسئلہ کی توضیح نیز مخالفین (ثنویہ ، مجوس ، اہل نجوم اور معتزلہ) کے مواقف کی تنقید اور تردید میں ایک مستقل کتاب بعنوان ''الرعایۃ بحقوق اللہ'' تصنیف کی تھی ۔ چنانچہ فرماتے ہیں : ''میں نے اجمالی طور پر ان مخالفین کا رد لکھا ہے کیونکہ اس کتاب کا مقصد (جو اہل حق کے انشراح صدر کے لیے لکھی گئی ہے) ان اہل بدع و ہوا کے ترہات کا ثبت کرنا نہیں ہے (کیونکہ وہ طالبان حق کے انتشار و پراگندگیٔ خاطر کا باعث ہوتا) ، لیکن اگر کسی طالب علم کو اس مسئلہ کی مزید وضاحت بمالہ و ماعلیہ درکار ہے (اور تمام حجت کے لیے مخالفین حق کے دلائل و براہین اور اُن کے نقد و تبصرے سے بھی واقف ہونا چاہتا ہے) تو اُسے میری ایک اور کتاب 'الرعایۃ بحقوق اللہ' سے رجوع کرنا چاہیے یا متقدمین نے اُصول الدین میں جو کتابیں لکھی ہیں ، اُن کا مطالعہ کرنا چاہیے ۔''

(vii) ایک اور اہم مسئلہ ''ماہیت روح'' کا تھا جو قدیم زمانہ سے اہل نظر کے درمیان معرکہ الآرا رہا ہے ۔ شیخ ہجویری کہتے ہیں کہ روح کے وجود پر سب کا اتفاق ہے ؛ اختلاف صرف اس کی ماہیت میں ہے ۔

ایک گروہ کا کہنا ہے کہ روح حیات ہی کا نام ہے جس سے بدن کی زندگی ہوتی ہے ۔ بعض متکلمین کا بھی یہی مذہب ہے ۔ اس حیثیت سے روح عرض قرار پڑتی ہے جس کے ساتھ حیوان بحکم خداوندی زندہ ہوتا ہے ۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ ''حیات'' تو نہیں ہے لیکن حیات بغیر اُس کے پائی بھی نہیں جاتی جس طرح بغیر ''بنیہ'' (جسم حی) کے روح نہیں پائی جاتی ۔ اس معنی میں بھی روح عرض ٹھہرتی ہے ۔ تیسرا گروہ جمہور مشائخ اور اکثر اہل سنت و جماعت کا ہے جن کا قول ہے کہ روح وصفی نہیں بلکہ عینی ہے کہ جب وہ قالب انسانی میں موجود ہوتی ہے تو برمجرائے عادت اللہ تعالیٰ قالب میں حیات پیدا کر دیتا ہے اور زندگی صفت ہے جس سے انسان زندہ رہتا ہے لیکن روح اس کے بدن میں ودیعت کی ہوتی ہے ۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ روح آدمی سے جدا ہو اور وہ محض حیات کے ساتھ زندہ ہو ، البتہ اُس کے نہ ہونے کی صورت میں عقل اور علم نہیں رہتا ۔

اس آخری گروہ کی دلیل حدیث نبوی ہے کہ ''الارواح جنود مجندہ'' اور لامحالہ جنود باقی رہتے ہیں ، بر خلاف عرض کے جس کے لیے بقا جائز نہیں ہے ، نہ عرض خودبخود ہی قائم ہوتا ہے ۔ پس اگر روح عرض ہوتی تو قائم بالذات نہ ہوتی ؛ نیز اگر وہ عرض ہوتی تو اپنے وجود کے لیے ایک محل کی مقتضی ہوتی جس پر وہ عارض ہوتی اور وہ محل جوہر ہوتا اور جواہر مولف و مرکب اور کثیف

ہوتے ہیں ۔ پس ثابت ہوا کہ روح ایک جسم لطیف ہے اور اس حیثیت سے اُس کی روایت و مشاہدہ ممکن ہے مگر چشم باطن کے ساتھ ۔

دوسرا اختلاف عظیم مسئلۂ روح میں اُس کے حدوث و قدم کا ہے ۔ ملاحدہ روح کو قدیم کہتے ہیں اور اُسی کو اشیا کا فاعل و مدبر جانتے ہیں اور اسی لیے ارواح کو دیوتا مان کر اُن کی پرستش کرتے ہیں ۔ نیز یہ مانتے ہیں کہ وہ (ایک جسم سے دوسرے جسم میں اور) ایک شخص سے دوسرے شخص میں منتقل ہوتی رہتی ہے ۔ شیخ ہجویری کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ بڑا اجماع کسی اور گمراہی پر نہیں ہوا ، کیونکہ ہند ، چین اور ماچین کے مشرکوں ، نیز نصاریٰ کے علاوہ باطنیہ اور قرامطہ سبھی کا اس تناسخ پر اعتقاد ہے ۔ نیز حلانیہ اور فارسیہ کا بھی یہی مسلک ہے (اور موخرالذکر اس عقیدے کا انتساب حسین بن منصور کی جانب کرتے ہیں) ۔

بہرحال جس قدر یہ مسئلہ اہم ہے ، شیخ نے اُسی نسبت سے اس کی تفصیلی توضیح فرمائی ہے اور قدم روح کے عقیدے کو باطل کیا ہے ۔ فرماتے ہیں : ''قدم سے کیا مراد ہے ؟—وجود میں تقدم محض یا ازلیت و ابدیت ؟ اگر محض قدامت بشرط انکار قدم مراد ہے یعنی ایسا حادث جو دیگر حوادث سے وجود میں متقدم تھا تو ہمیں بھی اُس کے ماننے میں تامل نہیں ہے ۔ ہم بھی روح کو اس حیثیت سے حادث کہتے ہیں کہ اُس کا وجود شخص کے وجود پر مقدم تھا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہمارے موقف کا موید ہے ۔ آپ نے فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ارواح کو اجساد کی پیدائش سے دو لاکھ سال قبل خلق فرمایا تھا اور جب اُس کا حدوث (مخلوق ہونے کے ناتے) ثابت ہو گیا تو حادث دوسرے حادث کے ساتھ مل کر حادث ہی ہوگا ۔ جب حکم الٰہی سے ایک حادث (روح) دوسرے حادث (جسد) کے ساتھ ملتا ہے تو اس سے زندگی وجود میں آتی ہے ۔ با ایں ہمہ اُس روح کا ایک شخص میں منتقل ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ جس طرح ایک شخص کی دو حیات نہیں ہو سکتیں اسی طرح ایک روح کے دو اشخاص نہیں ہو سکتے ۔

لیکن اگر قدیم سے مراد ''ازلی و ابدی'' ہے تو یہ امر دو حال سے خالی نہ ہوگا : یا قائم بالذات یا قائم بالغیر ۔ بصورت اول (قدیم قائم بالذات) یا وہ خدا ہوگا یا غیر خدا ۔ اگر روح خدا ہے—اور خدا قدیم اور مخلوق حادث ہے—تو اُس کا جسم میں در آنا ناممکن ہے کیونکہ اس کی جتنی توجیہیں تصور میں آ سکتی ہیں سبھی ناممکن ہیں ، مثلاً قدیم و حادث کا امتزاج ، قدیم کا حادث کے ساتھ اتحاد ، قدیم کا حادث میں حلول ، حادث کا قدیم میں

آنا ، قدیم کا حادث کے لیے حامل ہونا وغیرہ (اس لیے روح خدا نہیں ہے) ، اور اگر روح خدا ہو مگر قدیم قائم بالذات ہو تو اس طرح تعدد قدما لازم آتا ہے : یعنی قدیم برحق (باری جل اسمہ) کے علاوہ اور بھی کوئی قدیم ہو ۔ اس طرح ذات باری اپنے غیر سے محدود ہو جائے گی اور یہ ناقابل تصور ہے کہ قدیم محدود ہو ۔ بصورت ثانی (قدیم قائم بالغیر) وہ صفت ہوگی یا عرض ۔ عرض ہونے کی صورت میں وہ یا تو محل کے اندر ہوگی یا محل کے اندر نہ ہوگی ۔ پہلی شق سے لازم آتا ہے کہ وہ محل بھی قدیم ہو جو غیر معقول ہے ۔ رہی یہ بات کہ وہ ''عرض'' کسی محل میں نہ ہو یہ ناممکن ہے کیونکہ اعراض خود بخود قائم نہیں رہ سکتیں ۔ صفت ہونے کی صورت میں جو اہل تناسخ و حلول کا کہنا ہے ، یہ محال لازم آتا ہے کہ صفت قدیم خاق حادث (انسان مخلوق) کی صفت بن جائے ، کیونکہ اگر باری تعالیٰ کی حیات قدیم مخلوق کی حیات بن سکتی ہے تو اس کی قدرت قدیمہ بھی انسان کی قدرت کہی جا سکتی ہے اور اس کی سخافت ظاہر ہے کیونکہ صفت قدیم کا موصوف (انسان مخلوق) حادث نہیں ہو سکتا ۔ غرض قدیم کو حادث سے کوئی ربط و تعلق نہیں ہو سکتا ۔

اس تفصیلی تنقید کے بعد وہ اہل حق کا مذہب (اپنا مختار) بتاتے ہیں : ''و روح مخلوق است بفرمان حق تعالیٰ ۔ و ہرکہ جز این گوید ، مکابرہ عیان بود و محدث را از قدیم فرق نداند کرد ۔''

اس زمانے میں ہندوستان کے اندر اور بھی صوفیائے متفلسفین تھے اور ان سے شیخ ہجویری کے مناظرے بھی رہے تھے ۔ غالباً ان میں اکثر حضرات بدھ انداز فکر سے متاثر ہوئے تھے اور انھوں نے تصوف کے روایتی ''فنا'' و ''بقا'' کی باز توجیہ ''نروان'' کے مقامی بدھ تصور کی روشنی میں کر لی تھی ۔

فنا و بقا کا مفہوم عامہ اہل تصوف کی رائے میں یہ ہے کہ بندہ اوصاف ضمیمہ سے کلیتاً خود کو پاک کر لے اور اوصاف حمیدہ کے ساتھ متصف ہو جائے ۔ چنانچہ شیخ ہجویری کہتے ہیں : ''اما بقائے حال و فنائے آن ، آن بود کہ چون جہل فانی شود ، لامحالہ علم باقی بود ، و چون معصیت فانی شود ، طاعت باقی بود ۔ ۔ ۔ چون از غفلت فانی شود ، بذکر وے باقی شود ۔ و این اسقاط اوصاف مذموم باشد بقیام اوصاف محمود ۔''

اس کے برعکس بدھ فلسفہ کا تصور ''نروان'' یہ تھا کہ انسان اپنی شخصیت ہی کو کلیتاً نفی کر ڈالے ۔ فنا و بقا کا یہ مفہوم شیخ نے ہندوستان کے بعض متصوفین میں دیکھا ۔ چنانچہ اس کی تغلیط کے لیے فرماتے ہیں : ''گروہے را اندرین معنی غلطی افتادہ است و پندارند کہ این فنا بمعنی فقد ذات است

و نیست گشتن شخصے و بقائے آنکہ بقا حق بہ بندہ پیوند ۔ و این ہر دو محال است ۔''

بہرحال ہندوستان میں شیخ کو بعض متصوفین اس عقیدے کے قائل ملے جن سے ان کا مناظرہ بھی ہوا ۔ ان میں سے ایک مناظرے کی روئداد لکھتے ہیں :

''و اندر ہندوستان مردے دیدم کہ مدعی بود بتفسیر و تذکیر و علم ۔ با من اندرین معنی مناظرہ کرد ۔ وچون نگاہ کردم وے خود فنا را نمی شناخت و بقاراتہ ۔ و قدیم را از محدث فرقے ندانست کرد ۔''[۸۳]

غالباً بدھ نروان کے زیر اثر ''فنائے کلی'' اور ''نفی ذات'' کا عقیدہ ہندوستان کے عام متصوفین میں عام تھا ۔ چنانچہ آگے چل کر فرماتے ہیں :

''و از جہال این طائفہ بسیار اند کہ فنائے کلیت روا می دارند ۔ و این مکابرۂ عیان بود کہ ہرگز فنا را اجزائے طینتی و انقطاع آن روا نباشد ۔''

(ب) آل شنب (غوری خاندان) : ۵۸۳ھ میں آخری غزنوی تاجدار خسرو ملک کی معزولی کے بعد ہندوستان میں غوری حکومت کا باقاعدہ آغاز ہوا اور ۶۰۲ھ میں محمد غوری کی شہادت کے بعد ان کا اقتدار ختم ہو گیا ۔ اس لیے ہندوستان میں اُن کی مدت حکومت یہی اُنیس سال ہے ۔

(۱) غوری ہندوستان میں غزنویوں سے انتقام لینے آئے تھے ۔ بہرام شاہ غزنوی (۵۱۱ - ۵۶۷ھ) نے غوری شہزادہ قطب الدین محمد کو جو بھائیوں سے روٹھ کر اس کے دربار میں چلا گیا تھا قتل کرا دیا ۔ اس کے انتقام میں اُس کے بھائی علاءالدین نے غزنی پر حملہ کیا اور جلا کر خاک سیاہ کر دیا ۔ اسی وجہ سے وہ ''علاءالدین جہاں سوز'' کے نام سے مشہور ہے ۔ آخر میں اس کا میلان اسماعیلیت کی طرف ہو گیا تھا جس سے اس کی ہردلعزیزی کو بڑا صدمہ پہنچا ۔ مگر جب اس کے مرنے پر اُس کا بیٹا سیف الدین تخت نشین ہوا تو اُس نے قرامطہ کا استیصال کرنا شروع کیا اور اس طرح کھوئی ہوئی مقبولیت کو دوبارہ حاصل کیا ۔ سیف الدین کے مرنے پر غیاث الدین غوری اُس کا جانشین ہوا ۔ اُس نے چھوٹے بھائی شہاب الدین کو تکینا باد کی حکومت دی ۔ بعد ازاں ۵۶۹ھ میں دونوں بھائیوں نے غزنی پر حملہ کیا اور غزوں سے اُسے چھین لیا ۔[۸۴] اب غوری غزنویوں کے جانشین ہو گئے ۔

مگر ہنوز غزنوی خاندان لاہور میں برسراقتدار تھا ۔ اس لیے جس کینہ طلبی کی ابتدا علاؤالدین جہاں سوز نے کی تھی اُس کی تکمیل کے لیے سلطان محمد غوری نے غزنویوں کے ہندوستانی مقبوضات پر حملہ شروع کیا ۔ پہلے گردیز کو لیا

۸۳- ''کشف المحجوب'' ص ۱۹۵ -

۸۴- ''طبقات ناصری'' ص ۱۱۵ -

(۵۷۰ھ) ، پھر ملتان کو قرامطہ سے چھینا جو غزنویوں کی کمزوری سے وہاں دوبارہ قابض ہوگئے تھے اور آخرکار آن کے پایۂ تخت لاہور کو بھی فتح کرلیا (۵۸۳ھ) -۸۵

اس طرح غوریوں کے جذبۂ انتقام کی تشفی ہوئی جو ہندوستان میں قیام سلطنت کے ارادے سے نہیں آئے تھے ، مگر ہمیشہ کی طرح مقامی راجاؤں نے مسلمانوں کی خانہ جنگی سے فائدہ آٹھانا چاہا - پرتھوی راج نے اور آس کے بھائی کھانڈے راؤ نے محمد غوری پر حملہ کیا - غوریوں کو شکست ہوئی مگر کچھ دن بعد سلطان نے پھر حملہ کیا اور آس شکست کا بدلہ لے لیا - اس کے نتیجے میں اجمیر اور دہلی بھی غوریوں کے قبضے میں آ گئے اور اسلامی ثقافت کا مرکز بن گئے - حسن نظامی نے ''تاج المآثر'' میں لکھا ہے : ''اساس و قواعد بتکدہا نقص و خرابی پزیرفت و معابد اصنام و اوثان بمساجد و مدارس بدل آفتاد -'' اس کے بعد سابق حملہ آوروں کی طرح غوریوں کو بھی مقامی راجاؤں کی کمزوری کا اندازہ ہوگیا اور کچھ ہی دنوں میں نے آن کے نائبوں نے پورا شمالی ہند فتح کرلیا -

لیکن محمود غزنوی کی طرح محمد غوری کو بھی خراسان کی سیاست میں آلجھنا پڑا - ۵۹۵ھ میں تکش خان بادشاہ خوارزم کی وفات پر غیاث الدین اور شہاب الدین نے خراسان پر حملہ کیا اور نیشاپور و سرخس وغیرہ کو فتح کر لیا - ان مقامات کی فتح کے بعد غیاث الدین تو واپس چلا آیا مگر شہاب الدین باطنیہ کے استیصال کے لیے قہستان کی جانب روانہ ہوا جہاں حسن بن صباح نے قلعۂ الموت میں آن کی باقاعدہ حکومت قائم کر دی تھی - والیٔ قہستان کی فریاد و فغان کے زیر اثر غیاث الدین نے شہاب الدین کو اسماعیلیوں کے استیصال سے روک دیا اور وہ ناراض ہو کر غزنی کے بجائے ہندوستان روانہ ہوگیا -۸۶

کچھ دن بعد غیاث الدین نے وفات پائی (۵۹۹ھ) اور محمد غوری معزالدین سام کے نام سے مستقل بادشاہ ہوا - خوارزم شاہیوں نے مجبور ہو کر کفار خطا سے مدد مانگی اور ان کی مدد سے محمد غوری کو شکست فاش دی - اس سے ممالک محروسہ میں بڑی شدید ابتری پھیل گئی - ایبک بال ترنے ایک فتنہ پرور زندیق عمر بن یزان کے اغوا سے ملتان میں (جو قرامطہ کا گڑھ تھا) علم خود مختاری بلند کیا - ملتان اور لاہور کے درمیان کھوکھروں نے بغاوت کر دی - ادھر خراسان کے باطنیوں نے اس انتشار و پراگندگی سے فائدہ آٹھانا چاہا ، لیکن سلطان نے ہمت اور حسن تدبیر سے کام لیا - ایبک بال ترکی سرکوبی کے لیے ایک لشکر

۸۵- ایضاً ، ص ۱۱۶ - ۱۱۷ -
۸۶- ''الکامل'' جلد ثانی عشر ، ص ۶۵ -

روانہ کیا جس نے اُس کا قلع قمع کر دیا ۔ باطنیۂ خراسان کے استیصال کے لیے اپنے نائب محمد بن ابی علی کو لکھا جس نے قائن کا (جو باطنیوں کا گڑھ تھا) محاصرہ کر لیا ۔[۸۷] ادھر قطب الدین ایبک کو کھوکھروں کی تادیب کے لیے لکھا اور خود کفار خطا سے انتقام کی تیاریاں کرنے لگا ۔ وہ ان سے بدلہ لینے جا رہا تھا کہ کھوکھروں کی شورش کی خبریں پے در پے آنا شروع ہوئیں - مجبوراً وہ ہندوستان آیا اور ربیع الاول ۶۰۲ میں کھوکھروں کو شکست فاش دی ۔[۸۸]

اب وہ پھر کفار خطا سے جنگ کے ارادے سے چلا ، مگر راستہ میں دمیک کے مقام پر باطنی فدائیوں نے یکم شعبان ۶۰۲ کی رات کو اُسے شہید کر ڈالا ، جنھیں کہا جاتا ہے کہ خوارزم شاہ کے ایجنٹ تھے (خوارزم شاہی سلاطین دیگر اُمرا و خلفا کو بھی فدائیوں کے ہاتھوں قتل کرا چکے تھے) - افواہ یہاں تک تھی کہ اس سازش میں امام رازی بھی شریک تھے کیونکہ وہ خوارزم شاہ کے خاص آدمی تھے ، نیز اسماعیلیوں کے وظیفہ یاب بھی رہے تھے ۔

سلطان محمد غوری کی وفات پر اُس کے ہندوستانی مقبوضات کا قطب الدین ایبک بادشاہ ہوا جس نے اس ملک میں ''غلام خاندان'' کی بنیاد ڈالی ۔

(۲) غوری حکمرانوں نے بھی سلاطین اسلام کی دیرینہ رسم کے مطابق علمی سرپرستی کو جاری رکھا ۔ ابن الاثیر غیاث الدین کے بارے میں لکھتا ہے : ''وہ فیاض اور صحیح العقیدہ تھا ۔ خراسان میں بہت سے صدقات اور اوقاف قائم کیے ، مسجدیں اور مدرسے بنائے ۔ جس شہر میں پہونچتا وہاں کے باشندوں ، فقہا اور اہل فضل کے ساتھ بڑا اچھا سلوک اور احسان کرتا ۔ نیز علویین و شعرا میں سے جو اس کے دربار میں پہونچ جاتا اُس کے ساتھ مراعاۃ برتتا ۔''[۸۹] اسی طرح منہاج سراج نے اُس کی علم و فضل نوازی کے بارے میں لکھا ہے : ''حق تعالیٰ - - - حضرت او را از افاضل علما و جاہیر حکما و مشاہیر بلغا آراستہ کردہ و درگاہ با جاہ او جہان پناہ شدہ و مرجع افراد مذکوران دنیا گشتہ ۔ از کل مذاہب مقتدایان ہر فریق جمع بودند و شعرائے بے نظیر حاضر و ملوک کلام نظم و نثر در سلک خدمت بارگاہ اعلیٰ او منتظم ۔''[۹۰] اسی طرح عوفی غوریوں کے پایۂ تخت فیروز کوہ کے بارے میں لکھتا ہے : ''حضرت فیروز کوہ محط رحال و مہبط انوار فضل و افضال شدہ ، شعرائے عالی قبلہ

۸۷- ایضاً ، ص ۷۲ - ۷۳ -
۸۸- ایضاً ، ص ۸۱ -
۸۹- ایضاً ، ص ۷۰ -
۹۰- ''طبقات ناصری'' ص ۷۷ -

حاجات آنرا دانستند و فضلائے ساہی مرتبت روئے بدان آوردند ۔''۹۱ فاتحانہ سرگرمیوں اور شوق کشور کشائی کے ساتھ علمی سرپرستی بھی شہاب‌الدین نے بھائی سے ورثہ میں پائی تھی ۔ ابن لاثیر نے اُس کی علما نوازی کے بارے میں لکھا ہے : ''بیان کیا جاتا ہے کہ شہاب‌الدین علما کو بلاتا تھا ۔ وہ اس کے سامنے فقہی اور دوسرے مسائل پر بحث کرتے تھے ۔ فخرالدین رازی اس کے گھر میں وعظ کہتے تھے۔''۹۲ اسی طرح عبدالقادر بدایونی اس کی علم دوستی کے بارے میں لکھتا ہے : ''و علما و فضلا و شعرا در زمان او بسیار تربیت یافتند ۔ ازان جملہ امام فخرالدین رازی رحمتہ‌اللہ کہ لطائف غیاثی و کتب دیگر بنام برادر او سلطان غیاث‌الدین ابوالفتح تصنیف کردہ در لشکر سلطان معزالدین سام اقامت داشتہ ہر ہفتہ بوعظ قیام می نمود و سلطان در پائے او رفتہ رقت بسیار می کرد ۔''۹۳ اس علمی سرپرستی کا اثر عقلیاتی تحریکوں پر پڑنا بھی ناگزیر تھا ۔ مگر ان کی تفصیل سے پیشتر آن عوامل پر اجمالی نظر ڈال لینا مستحسن ہے جو عراق و خراسان کے اندر فلسفہ و حکمت کی ترقی و اشاعت میں سرگرم تھے ۔

عہد ماسبق کے عوامل ثلاثہ کی کارفرمائی اس زمانے میں بھی جاری رہی ۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے ۔

باطنیت : غوری اقتدار کے زمانے میں باطنیت کا مرکز اور بھی قریب آ گیا ۔ اب یہ مصر سے الموت قہستان میں منتقل ہو آیا تھا ۔ مستنصر اسماعیلی کی وفات (۴۸۷ھ) پر اُس کے بیٹوں نزار (جسے اُس نے ولی عہدی کے لیے پہلے نامزد کیا تھا) اور مستعلی (جسے نزار سے ناراض ہو کر بعد میں نامزد کیا) کے ہوا خواہوں میں نزاع پیدا ہوئی جس میں مستعلی کامیاب ہوا ۔ مگر چونکہ فرقۂ اسماعیلیہ میں ''نص اول'' (پہلی نامزدگی) کا اعتبار کیا جاتا ھے اس لیے نزار کے معتقدوں کو بھی اچھی خاصی اہمیت حاصل ہوگئی اور اُنھوں نے خفیہ طور پر اپنی سرگرمیاں جاری رکھیں ۔ انہی ہواخواہوں میں حسن بن صباح تھا ۔ اُس نے ایران واپس آ کر الموت کے قلعہ میں باطنیہ قہستان کی بنیاد ڈالی جس کے مقاصد میں اپنے مخالفین کو خفیہ طور سے قتل کرانا بھی شامل تھا ۔ ۵۱۸ھ میں اس کی وفات پر کیابزرگ اُمید اور اُس کے مرنے پر اُس کا بیٹا محمد جانشین ہوئے ۔ موخرالذکر کے بعد اس کا بیٹا حسن علی ذکرہ السلام

۹۱- ''لباب‌الالباب'' جلد اول ، ص ۱۲۲ ۔

۹۲- ''کامل'' جلد ثانی عشر ، ص ۸۴ ۔

۹۳- ''منتخب التواریخ'' جلد اول ، ص ۵۳ ۔

کے نام سے جانشین ہوا ۔ وہ باپ دادا کی روش کے برخلاف علوم عقلیہ سے بھی واقف تھا۔[۹۴] لہٰذا درجۂ حکومت پر پہونچ کر اس نے اپنے مسلک کی اشاعت پر کمر ہمت باندھی ۔ آخر ۵۶۱ھ میں ایک مسلمان نے اسے قتل ڈالا ۔ علی ذکرہ السلام کے بعد اس کا بیٹا محمد اس کا جانشین ہوا ۔ اس نے بھی اپنے باپ کی رسم کو جاری رکھا ۔ چنانچہ ''روضۃالصفاء'' میں لکھا ہے : ''و این محمد در اظہار کیش ضلالت از پدر عالی تر بود و در دعوئ امامت مجد تر و مصر تر ۔ ادعائے حکمت و علم فلسفہ کر دے ، بلکہ دران فن و سائرفنون خود را منفرد پنداشتے و در علم معقول و منقول و فروع و اصول از سخنان وے بسیار روایت کردہ اند ۔''[۹۵] اس کا اثر اس کے دعاۃ اور عام عقیدت مندوں اور ان کے توسط سے دوسرے لوگوں پر پڑنا بھی ناگزیر تھا ۔

ادھر قلمروئے اسلام میں جو ایک عام خانہ جنگی برپا تھی ، اس کے نتیجے میں بہت سے رؤسا و سلاطین باطنی فدائیوں سے اپنے مشئوم مقاصد کی تکمیل کراتے تھے اور اپنے دشمنوں کو قتل کراتے تھے ۔ لہٰذا باطنی دعاۃ کی سرگرمیوں کے باب میں بڑی نرم پالیسی برتتے تھے ۔ انہی میں والئ غور علاءالدین حسین بھی تھا جو باطنیوں کے بارے میں دوستانہ روش رکھتا تھا اور انھیں دعوت کی آزادی دے رکھی تھی (مزید تفصیل آگے آ رہی ہے) ۔ ان سب باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ باطنی دعوت کی اشاعت کے سلسلے میں فلسفہ کی (جو اس کا مقدمہ تھا) خود بخود اشاعت ہو رہی تھی ۔

حکما و فلاسفہ : عام انتشار و طوائف الملوکی کے باوجود علم و حکمت کی ترقی برابر جاری رہی ۔ افاضل وقت میں بہت سے فلسفہ اور دیگر علوم حکمیہ کے پرستار تھے جیسے بغداد میں جعفرالقطاع ، نظام‌الملک کے پوتے حسن بن امیر ابو علی ، ابوالفضل الخازمی (جس نے ۵۸۲ھ کے طوفان کی دوسرے منجموں ساتھ پیشین گوئی کی تھی) ،[۹۶] لیکن دو شخص تفلسف سے انتہائی طور پر متاثر تھے : سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی کے صاحبزادے عبدالسلام المدعو بالرکن جن پر تعطیل اور فلسفہ پرستی کا الزام تھا اور جن کا کتب خانہ اسی الزام میں جلایا گیا تھا ،[۹۷] دوسرے ابن الفضائری (ابوالفتوح مسعود بن ابو محمد) جو بظاہر معتزلی تھے

۹۴- ''روضۃالصفاء'' جلد چہارم ، ص ۷۸ ۔
۹۵- ایضاً ۔
۹۶- ''اخبار العلماء باخبار الحکماء'' لابن القفطی ، ص ۲۷۸ ۔
۹۷- ایضاً ، ص ۱۵۴ ۔

لیکن بباطن فلاسفہ کا عقیدہ رکھتے تھے۔[۹۸] اسی طرح دمشق میں سیف الدین آمدی تھے ۔ اُن پر بھی علوم الاوائل میں توغل و انہاک کی بنا پر فساد عقیدہ کا الزام تھا ۔ کم تر معروف لوگوں عبدالرحمان بن عبدالکریم السرخسی تھے جن کے واسطے امام رازی نے ''کلیات قانون'' کی شرح لکھی تھی ۔

لیکن اس عہد کے عبقری دو تھے : مغرب میں شہاب الدین سہروردی مقتول اور مشرق میں امام رازی ۔ دونوں نے علوم فلسفیہ کی آخری تکمیل مجدالدین جیلی سے کی ۔ شہاب الدین سہروردی فلسفۂ اشراق کے بانی یا بقول خود مجدد تھے اور امام رازی موافقین کے نزدیک چوٹھی صدی ہجری کے مجدد ملت اور مخالفین کی نظروں میں علم استدلالی کے مظہر اتم تھے ۔ چنانچہ مولانا روم کا اُن کے بارے میں ارشاد مشہور ہے :

گر باستدلال کار دین بدے فخر رازی رازدار دین بدے

اور کچھ لوگ تو اُنھیں زندقہ و الحاد تک کے ساتھ متہم کرتے تھے ۔ تفصیل آگے آ رہی ہے ۔

بہرحال وہ اس زمانہ میں مشرق کے فلسفیٔ اعظم تھے ۔ ابتدائی تعلیم اپنے پدر بزرگوار سے حاصل کی ۔ بعد میں کمال سمعانی وغیرہ سے پڑھا اور علوم حکمیہ و فلسفیہ کی تکمیل مجدالدین جیلی سے کی ۔ اگرچہ وہ اپنے اُستاد بھائی شہاب الدین سہروردی (شیخ الاشراق) کی طرح ، جسے صلاح الدین ایوبی نے اُس کی ملحدانہ سرگرمیوں کی بنا پر قتل کرا دیا تھا ، انقلابی تو نہ تھے ، پھر بھی اُن کی شخصیت گومگو میں ہے کیونکہ وہ جہاں رہے اُن پر زندقہ و فلسفہ پرستی کا الزام لگتا رہا ۔ اس شبہ کو اس بات سے بھی تقویت ہوتی ہے کہ اُنھوں نے نجوم پرستی کے موضوع پر ''السرالمکتوم'' جیسی بدنام کتاب لکھی ۔

امام صاحب کے متعلق دوسرا شبہ یہ ہے کہ وہ باطنی داعی یا ملاحدۂ اسماعیلیہ کے ایجنٹ تھے ۔ چنانچہ '' روضۃ الصفاء '' میں لکھا ھے کہ جب وہ آذر بائیجان سے رے آئے تو لوگوں نے کہنا شروع کیا کہ امام صاحب ملاحدہ کے داعی بن گئے ہیں ۔ امام صاحب نے برآت کے لیے اُن پر لعن طعن شروع کی ۔ اس پر والیٔ الموت محمد بن حسن علی ذکرہ السلام نے ایک فدائی کے ذریعے اُنھیں خوفزدہ کرا دیا اور اُنھوں نے باطنیہ پر لعنت بند کر دی ۔ ''روضۃ الصفاء'' میں یہ بھی لکھا ھے کہ اُنھیں اسماعیلیوں سے ۳٦۰ طلائی دینار سالانہ وظیفہ بھی ملا کرتا تھا اور وہ یہ رقم سیستان کے رئیس ابوالفضل کے خزانہ سے وصول کرتے

۹۸- ایضاً ، ص ۲۱۸ ۔

تھے۔۹۹ آخر زمانے میں وہ غوریوں کے یہاں پہنچے جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے ، اور آخر میں اُن پر محمد غوری کے قتل کی سازش میں شرکت کا الزام لگایا گیا اور وہ بڑی مشکل سے وہاں سے جان بچا کر بھاگے ۔

بہرحال امام رازی اس عہد کے فلاسفہ کے گل سرسبد تھے ۔ علم کلام کے ساتھ فلسفہ کی ترقی میں بھی ان کا بڑا حصہ ہے ۔ اُنھوں نے شیخ بو علی سینا کی دو مشہور کتابوں ''الارشادات و التنبیہات'' اور ''عیون الحکمہ'' کی شرحیں لکھیں ۔ ان کے علاوہ اُن کی ''المباحث المشرقیہ'' فلسفہ و کلام کی بجا طور پر دائرۃ المعارف کہی جا سکتی ہے ۔

دیوان کتابت : عہد ماسبق کی طرح فلسفہ و حکمت کی ترقی کا تیسرا عامل طبقۂ کتّاب تھا ، بلکہ فلاسفہ یا تو طبابت کرتے تھے یا شاعری یا دیوان کتابت میں ملازمت ۔

فلسفیانہ روایات : عہد ماسبق کی طرح ان عوامل ثلاثہ نے غوری عہد کی ثقافتی سرگرمیوں کو بھی متاثر کیا ۔

باطنیت : قلمرو ئے اسلام کے دوسرے علاقوں کی طرح باطنیوں کو غور میں بھی قدم جمانے کا موقعہ مل گیا ۔ سلطان علاءالدین جہاں سوز کا آخر زمانے میں رجحان اس مذہب کی طرف ہو گیا تھا ۔ چنانچہ اُس نے باطنی دعاۃ کی بڑی آؤ بھگت کی اور اس طرح باطنی دعوت ملک میں پھیلنے لگی ۔ منہاج سراج نے لکھا ہے : ''و بآخر عمر (سلطان علاءالدین جہاں سوز) رسل ملاحدہ الموت بنزدیک سلطان علاءالدین آمدند و ایشان را اعزاز کرد و ہر جا از مواضع غور در سر دعوت کردند و ملاحدۂ الموت طمع بضبط و انقیاد اہل غور در بستند ۔ و این معنی غبار بدنامی شد بر ذیل دولت علاءالدین و از عمر او اندکے بیش نمانده بودند ، برحمت حق تعالیٰ پیوست ۔''۱۰۰ اُس کے مرنے پر اُس کے بیٹے سیف الدین نے کھوئی ہوئی عوامی مقبولیت کی بازیابی کے لیے اسماعیلی دعاۃ کی بڑی سختی سے بیخ کنی کی ۔ منہاج سراج نے لکھا ہے : '' و آن رسل کہ از ملاحدۂ الموت آمده بودند و در سر ہرکس را ببطلان و بدعت و ضلال دعوت می کردند ، باز طلب فرمود و جملہ را فرمان داد تا بزیر تیغ آوردند و ہلاک کردند و ہر موضعے کہ از رواغ فتنہ ایشان بوئے یافت فرمان داد تا در کل بلاد ملحد کشی کردند و ہمہ را بدوزخ فرستادند ۔ ۔ ۔ و بدین غزو بسنت محمد محبت او در دل اہل غور و ممالک

۹۹- ''روضۃ الصفاء'' جلد چہارم ، ص ۷۹ - ۸۰ ۔

۱۰۰- ''طبقات ناصری'' ص ۶۳ ۔

جبال راسخ گشت ۔''[۱۰۱]

اُس سے زیادہ دشمنی ان لوگوں کے ساتھ محمد غوری کو تھی ۔ چنانچہ اُس نے غزنی میں حاکم ہونے کے بعد ملتان کو قرامطہ سے چھینا اور خوارزم شاہیوں کے استیصال سے زیادہ اسماعیلیوں کی بیخ کنی پر کمر ہمت باندھی ۔ لہٰذا جب دونوں بھائیوں نے نیشاپور اور سرخس پر قبضہ کیا تو غیاث‌الدین تو لوٹ کر ہرات چلا گیا ، مگر شہاب‌الدین ملاحدہ کے قلعوں کو برباد کرنے کی نیت سے قہستان کی طرف بڑھتا چلا گیا ۔ والیٔ قہستان کی فریاد و فغاں کے زیر اثر غیاث الدین نے شہاب الدین کو اسماعیلیوں کے استیصال سے روک دیا ، مگر اُس کے مرنے پر جب وہ مستقل بادشاہ ہوا تو پھر پوری قوت سے اُن کی بیخ کنی پر توجہ کی ۔[۱۰۲]

غور سے زیادہ مستحکم باطنیت کا گڑھ ملتان تھا ۔ محمود نے اسے قرامطہ سے چھینا تھا مگر غزنوی اقتدار کے کمزور پڑتے ہی قرامطہ پھر وہاں قابض ہو گئے تھے ۔ اُنہی سے محمد غوری نے ۵۷۱ھ میں اُسے پھر چھینا ، لیکن اس سے قرامطہ کے حوصلے پست نہیں ہوئے کیونکہ اُس کے آخری زمانے میں ملتان ہی کے ایک زندیق عمر بن یزان کے اغوا سے اُس کے نائب ایبک بال تر نے بغاوت کی تھی[۱۰۳] اور آخر کار انہی فدائیوں کے ہاتھ سے وہ ۶۰۲ھ میں شہید ہوا ۔[۱۰۴]

اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ قرمطیت غور اور ہندوستان میں کس سختی سے جڑیں پکڑ چکی تھی ۔ باطنیت کی اساس فلسفہ پر ہے ، مگر محمد غوری کی نظر سے یہ حقیقت اوجھل رہی ۔ وہ محمود غزنوی کی طرح باطنیت کو مٹانا تو چاہتا تھا مگر بزور شمشیر ۔ لیکن محمود کی طرح اُس نے فلسفہ پر (جو باطنیت کی نظری اساس تھا) کوئی پابندی نہیں لگائی ۔ محمود فلسفہ و حکمت کے نام سے بھڑکتا تھا اور محمد غوری اپنے عہد کے فلسفیٔ اعظم (امام رازی) کا عقیدت مند تھا ۔

امام رازی : چھٹی صدی کے آخری عشرہ میں امام صاحب مملکت غور میں وارد ہوئے ۔ پہلے بامیان پہنچے اور پھر غیاث‌الدین کے دربار میں ، جہاں اُنھوں نے کرامیوں کے خلاف بڑی آتش فشانی شروع کی ۔ ۵۹۵ھ میں تو اُن کی یہ آتش فشانی انتہا کو پہونچ گئی ۔[۱۰۵] امام صاحب نے ایک عام مجلس کے اندر کرامیوں

۱۰۱۔ ایضاً ، ص ۶۵ ۔
۱۰۲۔ '' الکامل'' جلد ثانی عشر ، ص ۷۳ ۔
۱۰۳۔ ایضاً ۔
۱۰۴۔ ''طبقات ناصری'' ، ص ۱۲۴ ۔
۱۰۵۔ '' الکامل'' جلد ثانی عشر ، ص ۵۹ ۔

کے پیشوا قاضی مجدالدین ابن القدوہ کو جو عوام کے علاوہ دربار میں بھی بڑی وجاہت رکھتے تھے علانیہ سب و شتم کیا ۔ اس پر شہر میں بلوہ ہو گیا اور ملک ضیاءالدین نے ، جو سلطان کا داماد تھا ، جا کر سلطان سے شکایت کی اور امام رازی کو زندقہ کے ساتھ متہم کیا ۔۱۰۶ خود قاضی ابن القدوہ نے جب دوسرے دن عوام میں تقریر کی ، تو امام رازی کی سرگرمیوں کو ''کفریات فلسفہ'' کی اشاعت سے تعبیر کیا ۔۱۰۷ مجبور ہو کر غیاث الدین نے انھیں ہرات بھیج دیا ۔

غیاث الدین کے بعد جب محمد غوری مستقل بادشاہ ہوا تو اسے ان سے بے حد عقیدت ہو گئی اور وہ بالالتزام ان کے وعظ میں شریک ہونے لگا اور آخری مرتبہ جب وہ ہندوستان گیا تو اس سفر میں امام صاحب بھی اس کے ہمراہ تھے بلکہ اس کے قتل کے بعد عام خیال یہی تھا کہ امام صاحب بھی اس سازش میں شریک تھے ۔۱۰۸

طبقۂ کتّاب : غزنوی عہد کی طرح غوریوں کے زمانے میں بھی طبقۂ کتّاب فلسفہ و حکمت کی ترقی میں حصہ لیتے رہے ، مگر سابق عہد کی طرح اس عہد کے فضلائے معقولات کا بھی کوئی مستقل تذکرہ نہیں ملتا ۔ البتہ عوفی نے ''لباب الالباب'' میں اس زمانہ کے ایک با کمال کا ذکر کیا ہے جو انواع علوم معقول و منقول کے ماہر تھے اور تصریح کی ہے کہ وہ شہر لاہور میں رہتے تھے ۔ ان کا نام خطیرالدین محمد بن عبدالملک الجرجانی تھا : ''الشیخ الامام خطیرالدین فخرالزہاد محمد بن عبدالملک الجرجانی : از مشائخ خطہ لوہور بود ۔ لابل از افاضل اماثل جمہور ۔ در فضل و براعت ازہری و بو عبید و در صفا و زہادت شبلی و جنید ۔ ۔ ۔ تصانیف او از معقول و منقول مشہور است ۔''۱۰۹

غرض فرقۂ باطنیہ کی دعوتی سرگرمیوں ، طبقۂ کتّاب کی تعلیمی ضروریات اور امام رازی کی متکلمانہ و فلسفیانہ مساعی نے نہ صرف غور بلکہ غوریوں کے ہندوستانی مقبوضات میں بھی فلسفہ و معقولات کی ترقی میں غیر معمولی حصہ لیا ۔ مگر غوری ہندوستان کی علمی و حکمی سرگرمیوں کی تفصیل ہنوز پردۂ خفا میں ہے ۔ خود امام رازی (جو کم از کم محمد غوری کے ہمراہ اس کے آخری سفر ہندوستان کے دوران میں ہندوستان آئے تھے) کی کسی تصنیف کے متعلق

۱۰۶- ایضاً ، ص ۵۹ ۔

۱۰۷- ایضاً ۔

۱۰۸- ایضاً ، ص ۸۳ ۔

۱۰۹- ''لباب الالباب'' جلد اول ، ص ۲۳۲ ۔

نہیں کہا جا سکتا کہ وہ زمانۂ قیام لاہور کی تصنیف ہے -

لیکن چونکہ اُس زمانہ میں غوریوں کے ہندوستانی اور خراسانی مقبوضات کے درمیان کوئی واضح اور متعین حد فاصل نہیں تھی اور بعض علاقوں کا تو ہندوستان کے ساتھ قدیم زمانے سے بڑا قریبی تعلق رہا تھا ، مثلاً بامیان جو قبل اسلامی زمانے میں بدھ مذہب کا ایک بڑا مرکز تھا جہاں اُن کے بنائے ہوئے استھوپ اور منارے نیز حجری نقوش اور ان سب پر مستزاد دو قوی ہیکل بت ''سرخ بد'' اور ''خنگ بد'' یاقوت کے زمانے (ساتویں صدی ہجری) تک ہندوستان کی قدیم سنگتراشی کے کمال کی یاد لاتے تھے ،۱۱۰ بلکہ مقدسی تو اُسے ہندوستان ہی سے متعلق سمجھتا تھا - چنانچہ اُس نے اس کے بارے میں لکھا ہے کہ بامیان خراسان کا بندرگاہ اور ''سندھ کا خزانہ'' (خزائن السند) ہے -۱۱۱

بہرحال اسی بامیان میں امام رازی سب سے پہلے تشریف لائے اور بہاءالدین سام کے یہاں ، جو اس علاقہ کا والی تھا ، قیام پذیر ہوئے - یہیں سے وہ غور گئے جہاں غیاث‌الدین کے نام پر ''لطائف غیاثی'' وغیرہ معنون کیں - محمد غوری کے مستقل بادشاہ ہونے پر غزنی میں آ گئے جہاں ''تفسیر کبیر'' کے نصف اول کی آخری سورتوں کی تفسیر لکھی - خوش قسمتی سے اُن کے زمانۂ قیام بامیان کی ایک تصنیف ''لوامع البینات'' موجود ہے جسے اُنھوں نے والئ بامیان بہاءالدین سام کے نام معنون کیا تھا - چنانچہ اس کے مقدمے میں لکھتے ہیں :

''فان اللہ تعالیٰ لما اسعدنی بالاتصال الی حضرۃ السطان المعظم العادل بہاءالدین شمس الاسلام و المسلمین - - - ابی الموید سام بن محمد بن مسعود بن الحسین زین اللہ معاقد ملکہ - - - المستظلین بظل لوائہ - - - ان وفقنی اللہ تعالیٰ لتنقیح الکلام فی شرح اسماء اللہ تعالیٰ و صفاتہ و تحقیق القول فی تفسیر نعوتہ و سماتہ - فصنفت ھذالکتاب و سمیۃ بلوا مع البینات فی الاسماء الصفات -''۱۱۲

۱۱۰- ''بامیان میں ایک بہت ہی بلند استھوپ تھا جو ستونوں پر قائم تھا - اُس کی دیواروں پر ہر قسم کے پرندوں کی جنھیں اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے تصویریں بنی ہوئی تھیں - انھیں دیکھ کر حیرت ہوتی تھی - استھوپ کے علاوہ دامن کوہ میں نیچے سے اوپر تک چٹان کو تراش کر دو بت بنائے ہوئے تھے جن میں سے ایک سرخ بد [لال بدھ] اور دوسرا خنگ بد [بھورا بدھ] کہلاتا تھا - دنیا میں ان جیسے بت اور کہیں نہیں تھے'' (''معجم البلدان'' یاقوت ، جلد ثانی ، ص ۹۳) -

۱۱۱- ''احسن‌التقاسیم'' بحوالہ جغرافیہ خلافت مشرقی ، ص ۶۳۵ - ۶۳۶ -

۱۱۲- ''لوامع البینات'' ص ۲ -

لیکن اس بات سے قطع نظر کہ یہ اُن کے زمانۂ قیام بامیان کی تصنیف ہے ، جس کا بہرحال ہندوستان سے یک گونہ تعلق تھا ، اس کتاب کی اہمیت ایک اور وجہ سے بھی ہے ۔ اس نے بعد کے مفکرین بالخصوص دولت مملوکیہ ہندوستان (۶۰۲-۶۸۸ھ) کے فضلا پر بڑا گہرا اثر ڈالا تھا ۔ چنانچہ اگلی صدی میں قاضی حمیدالدین ناگوری نے اسی کتاب سے متاثر ہو کر اپنی مشہور تصنیف ''طوالع الشموس'' مرتب کی ۔ وہ اس میں ''لوامع البینات'' کا حوالہ بھی دیتے ہیں : ''درکتاب لوامع البینات آمدہ است : اعظم اسماء اللہ است لوجوہ ۔ ۔ ۔''۱۱۳ اس لیے ذیل میں اسی کتاب کے مباحث میں سے ایک دلچسپ مبحث ''صفات باری'' کے متعلق پیش کیا جا رہا ہے ۔ یہ امام صاحب کی اُن تحقیقات انیقہ کا ملخص ہے جو اُنھوں نے اس موضوع کے سلسلے میں بامیان کے اندر فرمائی تھیں ۔ لیکن اس مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر جو قدیم زمانہ ہی سے مذہب اور فلسفۂ الٰہیات دونوں میں معرکہ الآرا ہے ، اس کا تاریخی تعارف مستحسن معلوم ہوتا ہے ۔

آسمانی مذاہب کے پیرو ہوں یا آزاد خیال فلسفہ ، ایمان باللہ کے نتیجے میں باری تعالیٰ کی تحمید و تقدیس ناگزیر تھی اور پھر اس توصیف و تحمید کے مبالغے میں ایک وقت ایسا بھی آ جاتا تھا کہ فکر انسان (بالخصوص آزاد فلسفیانہ تفکیر) کو سرے سے صفات باری کا منکر ہونا پڑتا تھا ۔ اس انکار صفات کی ایک وجہ تو امام رازی نے دی ہے جو آگے آ رہی ہے ، دوسری وجہ ''قیاس الغائب علی الشاہد'' ہے جو انسانی تفکیر کا عام وصف ہے ۔ اس کے نتیجے میں انسان باری تعالیٰ کو بھی اُنھی صفات سے متصف کرتا ہے جو انسانوں میں پائی جاتی ہیں (یا اُن کے لیے وجہ تعظیم و اجلال ہیں) ۔ مگر مشکل یہ ہے کہ اس کے خوب و ناخوب کا تعین بغیر الہامی ہدایت کے ناممکن ہے اور اس کے بغیر ''توصیف معبود'' کی جملہ مساعی اُس کی تنقیص کا باعث بن جاتی ہیں ۔ یہی نہیں بلکہ آگے چل کر یہی چیز انسانی معاشرہ کے لیے مفسدۂ عظیم ہو جاتی ہے ۔

کچھ ایسا ہی واقعہ قدیم یونانی تفکیر کو پیش آیا ۔ یونان قدیم میں دیوتاؤں کی تعظیم و پرستش تو انسان کے جذبۂ ''توجہ الی المعبود'' کی بگڑی ہوئی شکل کا نتیجہ تھی جسے اہل غرض کی اغراض مشئومہ نے دیو مالا کی شکل دے دی تھی اور چونکہ اُن کے سامنے ''مثل اعلیٰ'' جبابرۂ روزگار (tyrants) تھے جو

۱۱۳- ''مخطوطہ'' ذخیرہ حبیب گنج ، مسلم یونیورسٹی لائبریری ، علی گڑھ ، ورق ۳۲ اُ ۔

مطلق العنانی اور عیاشی و فحاشی کے پیکر تھے - لہٰذا یہی چیزیں جو سلیم الطبع اور صالح الفطرۃ انسانوں کو معائب معلوم ہوتی ہیں ، قومی بھاٹوں اور مذہبی پروہتوں کو ''اخلاق عالیہ'' نظر آتی تھیں ، اس لیے انھوں نے اپنے معبودوں (دیوتاؤں) کو بھی انہی اوصاف (اوصاف ذمیمہ) سے متصف کرنا اپنی رفعت تخیل اور بلندپروازیٔ فکر کی معراج کمال سمجھا - چنانچہ ان کی اس نادانی پر (جسے یہ لوگ کمال دانشمندی سمجھتے تھے) تبصرہ کرتے ہوئے ایلیائی مکتب فکر کا بانی حکیم زنوفینز (زمانہ تقریباً ۵۳۰ ق - م -) کہا کرتا تھا : ''فانی انسان ہومر اور ہیزیوڈ کو مستند مانتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ دیوتا بھی ان کی طرح پیدا ہوئے ہیں اور انہی کی طرح جذبات ، آواز ، اور جسم رکھتے ہیں - وہ ان دیوتاؤں کی طرف ان چیزوں کو منسوب کرتے ہیں جو خود انسانوں کے لیے شرمناک ہیں جیسے چوری ، زنا اور جھوٹ -''[۱۱۴] اس کا نتیجہ ظاہر تھا - سنجیدہ مفکرین نے ان معبودوں کا خیال ہی چھوڑ دیا اور اس لیے دور اول کے یونانی حکما (اہل الطبائع) کی تفکیری سرگرمیاں ''خدا انکاری'' رجحان پر مبنی ہیں -

مگر یہ انداز فکر (خدا انکاری) مشرکین کی ضد میں تو اختیار کیا جا سکتا ہے لیکن فی نفسہ اس میں جان نہیں ہے - اس لیے سنجیدہ فکر کو جلد یا بدیر پھر اصل فطری موقف ''اقرار خدا'' پر آنا ناگزیر ہے اور تاریخی طور پر ہوا بھی ایسا ہی - چنانچہ دور اول (اہل الطبائع) کے بعض متشددین دیمقراطیس وغیرہ کی شدید ''خدا انکاری'' کے باوجود اس عہد کے ایک سنجیدہ فلسفی انکساغورس کو وجود باری کا قائل ہونا پڑا کیونکہ اسے مانے بغیر تکوین کائنات کی منطقی توجیہ ہو ہی نہیں سکتی تھی - لہٰذا حدوث کائنات کی توجیہ کے لیے انکساغورس نے بے حرکت اور فاقدالشعور مادے کے علاوہ ایک ذی اختیار اور فعال لایرید ہستی کے وجود کو بھی تسلیم کیا جو تکوین کائنات کی علت اور عالم کی مدبر ہے -[۱۱۵]

لیکن چونکہ اس عقیدے کی حیثیت محض ایک ''مقدس مفروضے'' کی تھی اور اسے الہام خداوندی کی تائید حاصل نہیں تھی لہٰذا اسے دیرپائی نصیب نہ ہو سکی - چنانچہ ارسطو کو انکساغورس کی اس اختراع پر اطمینان نہ ہوا - ویبر اپنی ''تاریخ فلسفہ'' میں[۱۱۶] کہتا ہے :

"Aristotle justly censures him for using mind as a *deux ex machina* to account for the movement of matter,

۱۱۴- ویبر ، کتاب مذکور ، ص ۱۲ -
۱۱۵- تھلی ، کتاب مذکور ، ص ۳۲ -
۱۱۶- ص ۳۴ -

and then wholly abandoning it for physical and mechanical causes as soon as it has served his purpose in explaining the origin of first movement."

مگر خود ارسطو کے یہاں بھی اس عقیدے کی حالت کچھ بہتر نہیں ہے ۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے اس کے بارے میں لکھا ہے : ''و الا فاارسطو و اتباعہ لیس فی کلامہم ذکر واجب الوجود و لا شیٔ من الاحکام التی لواجب الوجود ۔ و انما یذکرون العلۃ الاولیٰ'' [ورنہ ارسطو اور اس کے متبعین کے یہاں نہ واجب‌الوجود کا ذکر ہے نہ احکام واجب الوجود کا۔ وہ تو صرف ''علت اولیٰ'' (Prime Mover) کا ذکر کرتے ہیں] ۔[۱۱۷]

یونانی فلسفہ کے تیسرے دور میں بھی یہ مسئلہ گومگو ہی میں رہا ۔ ارتیابیت تو کسی مسئلے کے بارے میں کوئی متعین موقف اختیار کرنا ہی نہیں چاہتی تھی ۔[۱۱۸] ابیقوریت کی لذت پرستی نے بھی اسے درخور اعتنا نہ سمجھا ، البتہ رواقیوں کے یہاں ''توجہ الی المعبود'' کے جذبے نے قدیم ''اہل الطبائع'' کی ''خدا انکارانہ'' طبیعیات کے ساتھ مفاہمت کے نتیجے میں ''وحدت الوجود'' کا موقف اختیار کیا[۱۱۹] جس کا منشا محض اتنا تھا کہ ''عالم ایک معقول مقصدی نظام کا نام ہے ۔ اس لیے دانشمندی اسی میں ہے کہ خود کو ارادۂ کلیہ کے تابع بنا دیا جائے اور کل کے مقصد و غایت کے حصول و تحقیق میں مدد دی جائے ۔''

اس لیے چوتھے دور میں ''توجہ الی المعبود'' کے جذبے کی تشنگی کی تشفی کی کوشش نے تین راستے اختیار کیے :

(۱) مشرقی ادیان ، بالخصوص یہودیت اور ''حکمت یونانیان'' میں تطبیق کی کوشش کی جائے ۔ یہ تحریک ''یہودی یونانی'' فلسفہ کے نام سے موسوم ہوئی جس کا گل سرسبد فائلو (Philo) یہودی تھا ۔

(۲) فیثا غورثی عقائد پر مبنی ایک عالمی مذہب کی تعمیر کی کوشش کی جائے ۔ یہ تحریک ''نو فیثا غورثیت'' کے نام سے موسوم ہوئی ۔

(۳) افلاطون کی تعلیمات کو ایک مذہبی فلسفہ بنانے کی کوشش کی جائے۔ یہ تحریک ''نو فلاطونیت'' کے نام سے موسوم ہوئی ۔

ان میں دو تحریکیں زیادہ اہم ہیں : یہودی فلسفہ اور نو فلاطونیت ۔

دیگر الہامی مذاہب کی طرح شروع میں یہودیت بھی ذات باری تعالیٰ کو

۱۱۷- ''الرد علی المنطقیین'' ص ۱۴۴ -
۱۱۸- تھلی ، کتاب مذکور ، ص ۱۰۸ -
۱۱۹- ویبر ، کتاب مذکور ، ص ۱۰۸ -

جملہ صفات کمالیہ سے متصف اور تمام سمات نقص و حدوث سے منزہ سمجھتی تھی مگر بعد میں مشرک اقوام کے اختلاط و امتزاج اور وثن پرست جبابرہ کے ہاتھوں میں اسیری اور استعباد نے ان میں بھی تشبیہ و تجسیم کی بدعات پیدا کر دیں ۔ لہٰذا جب بطالمہ، مصر کے عہد میں اس کا یونانی فلسفہ سے سابقہ پڑا اور خود کو اس ''تشبیہ مفرط'' کی توجیہ سے قاصر پایا تو اس سے بچنے کے لیے ''تنزیہ'' کے نام سے ''تعطیل صفات'' کی جانب ان کا رجحان بڑھنے لگا ۔ اس انداز فکر کا سب سے بڑا نمایندہ فائلو تھا ۔ اس نے ''تجریدی توحید'' اور ''تنزیہ نما تعطیل'' کی دھن میں سب سے پہلے صفات باری کا انکار کیا ۔ ولیم نیسل کہتا ہے : ''خدا کا تصور اس کے ہاں تمام محدودات سے اس قدر بلند ہے کہ کوئی نام خدا کی عظمت کو ظاہر نہیں کر سکتا ۔ خدا تمام کمالات سے زیادہ اکمل اور تمام خوبیوں سے زیادہ خوب تر ہے ۔ کسی نام ، صفت اور تصور کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا ۔''۱۲۰

غالباً فائلو ہی سے نوفلاطونی فلاسفہ متاثر ہوئے تھے ۔ ان کا اصل الاصول ''تجریدی توحید'' تھا جس کی رو سے ''باری تعالیٰ عالم سے اس قدر ماورا ہے کہ ہم جو کچھ بھی اس کے بارے میں کہیں ، وہ اسے محدود ہی کر دے گا ۔ لہٰذا نہ ہم اس کی طرف جمال کی نسبت کر سکتے ہیں ، نہ خیر کی ، نہ علم کی ، نہ ارادہ و قدرت کی ، کیونکہ یہ تمام صفات حد بندیاں ہیں اور حقیقتاً غیر مکمل ۔ ہم نہیں کہ سکتے کہ وہ کیا ہے ۔ صرف یہی کہ سکتے ہیں کہ وہ کیا نہیں ہے ۔''۱۲۱

لیکن نوفلاطونیت کے اس ''تجریدی توحید'' پر اصرار میں ایک مصلحت بھی پنہاں تھی ۔ یہ تھی رومن تجبر کے جواز کے لیے ایک فلسفیانہ اساس کی بہم رسانی ، کیونکہ اسی زمانہ میں مسیحیت مبعوث ہو چکی تھی اور اپنے ''بادشاہ پرستی'' سے انکار کی وجہ سے سلطنت کے لیے ایک عظیم خطرہ بن گئی تھی ۔ پھر چونکہ مشرک و وثنیت تمام آسمانی و الہامی مذاہب کی ضد ہیں اس لیے مسیحیت سے پیدا شدہ عظیم خطروں سے مدافعت کا ایک ہی طریقہ تھا اور وہ تھا ''قدیم قومی مذہب کا احیا و تجدید''۔

یہ فریضہ نوفلاطونیت نے انجام دیا مگر چونکہ اس عہد تنویر میں دیو مالا کی اساطیر و خرافات کی کوئی گنجایش نہیں تھی لہٰذا اس نے ذات باری تعالیٰ کی تنزیہ و تقدیس میں اس درجہ اغراق و غلو سے کام لیا کہ وہ

۱۲۰- ''مختصر تاریخ فلسفہ یونان'' ص ۲۶۸ -

۱۲۱- تھلی ، کتاب مذکور ، ص ۱۱۴ -

''تعطیل'' کے مترادف بن گئی ۔ اس کے بعد قوائے کائنات اور اجرام سماوی ہوں یا ابطال قوم ، سب کی الوہیت و ربوبیت کے لیے گنجایش نکل آئی ۔ چنانچہ ولیم نیسل ان فلاسفہ کے بارے میں لکھتا ہے : ''یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے ۔ لیکن تکثیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کر لی تھی ۔'' نوفلاطونی مکتب فکر کا بانی فلاطینوس ہے ۔ اُس کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھتا ہے : ''فلاطینوس شرک و تکثیر کا انکار نہیں کرتا ۔ دیوتا بھی الوہیت کے مظاہر ہیں ۔ ۔ ۔ اُس کے بہت سے متبعین نے ان توہمات میں بے حد مبالغہ کیا ، عوامی شرک و تکثیر کی حمایت کی ، عیسائی مذہب پر حملے کیے اور جادو اور خرافات میں انہاک اختیار کیا''۔[۱۲۲] لیکن متبعین فلاطینوس میں سب سے زیادہ متشدد ایاملیخس تھا ۔ چنانچہ اُس کے بارے میں ولیم نیسل لکھتا ہے : ''ایاملیخس کے یہاں فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارضی دیوتا بھی ہیں ۔ ۔ ۔ ان کے بعد جنات ، ملائکہ اور ابطال آتے ہیں ۔ قومی دیوتاؤں کو بھی وہ اس وہمی نظام میں جگہ دیتا ہے ۔ بتوں کی پوجا ، جھاڑ پھونک ، جادو ، پیشین گوئی وغیرہ کی بھی وہ اسی قسم کی توجیہ کرتا ہے''۔[۱۲۳]

اس طرح نوفلاطونیت اور یونانی یہودی فلسفہ کے عمل و تعامل سے ایک نیا انداز فکر ظہور میں آیا جو تعطیل اور نفی صفات باری کا علم بردار تھا ۔ اس سے متاثر ہونے والے یہودی تھے ۔ چنانچہ اس عہد کے Apocalyptic ادب میں تنزیہ و ماورائیت (Transcendentalism) کے رجحانات نمایاں ہیں ۔ اسی طرح ترگوم میں قدیم تشبیہ مفرط کے خلاف ایک میلان پایا جاتا ہے ۔

بعد میں انہی رجحانات کو لے کر یہودی تلاش امن میں باہر نکلے ۔ ایک جماعت حجاز پہونچی جہاں مختلف مقامات میں اُس نے اپنی نوآبادیاں قائم کیں ۔ ایک نو آبادی مدینۂ منورہ میں تھی جہاں اُنھوں نے مشرکین و منافقین کے ساتھ مسلمانوں کو ہر طرح اذیتیں پہونچائیں ۔ انہی مسلم آزاروں میں ایک شخص لبید بن اعصم تھا جس نے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا تھا ۔ لبید بن اعصم ''خلق توریت'' کا قائل تھا ۔ لبید کا شاگرد اُس کا بھانجا طالوت تھا جس نے سب سے پہلے ''خلق توریت'' کے موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھی ۔

فتح خیبر اور جلاوطنی کے بعد یہودی عراق اور شام کی طرف چلے گئے ۔ طالوت سے ''خلق توریت'' کا عقیدہ ابان بن سمعان نے لیا اور ابان بن سمعان

۱۲۲- ایضاً ، ص ۱۱۸ ۔ ۱۲۳- کتاب مذکور ، ص ۲۸۶ ۔

سے ''تعطیل'' اور ''نفی صفات باری'' کی تعلیم جعد بن درہم حرانی نے حاصل کی ۔ حران ہمیشہ سے صابئیت کا گہوارہ رہا ہے اور یونانی فلسفہ کے عہد زوال میں فلاسفہ کا ملجا و ماویٰ تھا ۔ جعد بن درہم اسی حران کا باشندہ تھا ، لہٰذا ظاہر ہے اس کے رجحانات کیا ہوں گے ۔ بہرحال بعد میں جعد بن درہم سے اس عقیدۂ نفی صفات کو جہم بن صفوان نے اخذ کیا اور اسی کے نام سے یہ نظریہ (تجہم یا جہمیت) موسوم ہے ۔ ابن تیمیہ لکھتے ہیں : ''پھر اس (قول خلق قرآن اور نفی صفات) کی اصل یہود و مشرکین اور گمراہ صابئین کے شاگردوں سے ماخوذ ہے ۔ ۔ ۔ سب سے پہلے یہ قول جعد بن درہم سے (مسلمانوں میں) ظاہر ہوا ۔ جہم بن صفوان نے اس سے سیکھ کر ظاہر کیا ۔ لہٰذا عقیدۂ جہمیت اسی کی جانب منسوب ہوتا ہے ۔ جعد بن درہم نے اس عقیدہ کو ابان بن سمعان سے سیکھا تھا اور ابان بن سمعان نے طالوت سے حاصل کیا تھا جو لبید کا بھانجا تھا ۔ طالوت نے اسے لبید بن اعصم یہودی جادوگر سے اخذ کیا تھا جس نے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا تھا اور ، جیسا کہ کہا جاتا ہے ، یہ جعد حران کا باشندہ تھا اور وہاں صابئین اور فلاسفہ کی ایک بڑی تعداد موجود تھی ۔ ۔ ۔ اور ان لوگوں کا مذہب اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ ہے کہ سوائے سلبی یا اوضافی صفات کے یا ایسی صفات کے جو سلبی و اضافی صفات سے مرکب ہوں ، اس کی کوئی صفت نہیں ہے ۔ ۔ ۔ پس جعد نے اس عقیدہ کو صابئی فلاسفہ سے سیکھا ہوگا ۔''[۱۲۴]

جہم بن صفوان نے نفی صفات باری پر اس قدر زور دیا کہ یہ مذہب فکر اسی کے نام سے موسوم ہو کر '' تجہم '' یا '' جہمیت '' کہلانے لگا ۔ عبدالقاہر بغدادی نے ''الفرق بین الفرق'' میں لکھا ہے : '' اور جہم اللہ تعالیٰ کی اس طور پر توصیف کرنے سے منع کرتا تھا کہ وہ شے ہے یا حی ہے یا عالم ہے یا مرید (ارادہ کرنے والا) ہے اور کہتا تھا کہ میں اللہ تعالیٰ کو کسی ایسی صفت سے متصف نہیں کرتا جس کا اطلاق غیر اللہ پر ہو سکے ۔ ۔ ۔ وہ فرقۂ قدریہ (معتزلہ) کی طرح اللہ تعالیٰ کے کلام کے حادث ہونے کا قائل تھا ۔''[۱۲۵]

۱۲۴- ابن تیمیہ ، عقیدۂ حمویہ مشمولہ ''رسائل الکبریٰ'' جلد اول ، ص ۲۲۴ - ۲۲۵ -

۱۲۵- اسی طرح شہرستانی نے لکھا ہے : ''جہمیہ : جہم بن صفوان کے پیروؤں کا نام ہے ۔ ۔ ۔ وہ نفی صفات ازلیہ کے باب میں معتزلہ کا ہم نوا تھا '' (''الملل و النحل'' ، جلد اول ، ص ۳۸) ۔

جہم کے ''تجہم'' سے معتزلہ متاثر ہوئے ۔ شہرستانی کا خیال ہے کہ واصل بن عطا بھی صفات باری کا منکر تھا ، مگر یہ خیال اُس کے یہاں مکمل اور واضح شکل میں نہیں پایا جاتا[۱۲۶] کیونکہ معتزلہ نے کبھی کھل کر صفات باری کا انکار نہیں کیا ۔ وہ ہمیشہ اسے لایعنی تاویلات میں چھپاتے رہے ۔ البتہ جہم کا خاص شاگرد ، جس کا نام انکار صفات باری بالخصوص عقیدۂ خلق قرآن سے وابستہ ہے ، بشر بن غیاث المریسی ہے ۔ بشر معتزلی نہیں تھا مگر عقیدۂ خلق قرآن و انکار صفات باری کا بڑا سرگرم مبلغ تھا ۔ اُس سے یہ عقیدہ احمد بن ابی داؤد نے اخذ کیا[۱۲۷] جو معتصم اور واثق کے زمانے میں دربار کا کرتا دھرتا تھا ۔

ادھر ایک اور عامل کار فرما تھا ۔ یہ یونانی فلسفہ کا مسلمانوں میں داخلہ تھا جو دوسری صدی ہجری سے بہت زیادہ مقبول ہو رہا تھا ۔ اس کی جلو میں جو الحاد و زندقہ اسلامی معاشرہ میں داخل ہو رہا تھا اُس کا سدباب معتزلی متکلمین کر رہے تھے ، مگر خود بھی اس مخالفت کے باوجود جدید فلسفیانہ تصورات سے متاثر ہو رہے تھے ۔ انہی نئے تصورات میں ''تجریدی توحید'' کا بھی عقیدہ تھا جو ''نفی صفات'' کا ایک خوشنما نام تھا ۔

بہرحال شروع میں غیر واضح شکل کے اندر اور ابو موسیٰ المزدار کے زمانے سے بڑے تشدد کے ساتھ نفی صفات باری اور خلق قرآن (جو اللہ تعالیٰ کے صفت کلام سے انکار کا ایک دلفریب پردہ تھا) کے عقائد معتزلی نظام فکر میں داخل ہوئے ۔ مگر جہمیت اور فلسفہ سے متاثر ہونے کے علاوہ یہ بڑی حد تک فرق مشبہ کے مبالغے کا بھی رد عمل تھا ، حالانکہ یہ ''تشبیہ'' خود نفی صفت پر اصرار کا نتیجہ تھی ۔ اس کی تفصیل یہ ہے ۔

اسلام (قرآن و حدیث) نے باری تعالیٰ کا جو تصور پیش کیا تھا وہ یہ تھا کہ وہ جملہ صفات کمالیہ سے متصف اور تمام سمات نقص و حدوث سے پاک و منزہ ہے ۔ سلف صالحین کا یہی مسلک تھا اور اس لیے وہ باری تعالیٰ کے لیے نہ صرف صفات ذات اور صفات فعل ہی کا اثبات کرتے تھے بلکہ ''صفات خبریہ''[۱۲۸] بھی

۱۲۶۔ ''واصلیہ : ابو حذیفہ واصل بن عطا کے پیروؤں کا نام ہے ۔ ۔ ۔ ان لوگوں کے اعتزال کا محور چار قاعدے ہیں۔ پہلا قاعدہ : صفات باری تعالیٰ جیسے علم ، قدرت وغیرہ کی نفی کا قول ہے ۔ ۔ ۔ یہ مقالہ (عقیدہ) ابتدا میں تو غیر پختہ اور نامکمل تھا کیونکہ واصل بن عطا اس باب میں ظاہر قول ہی پر شروع کیا کرتا تھا'' (ایضاً ، ص ۲۰) ۔

۱۲۷۔ ''الکامل'' جلد سابع ، ص ۲۴ ۔

۱۲۸۔ ''سلف کی ایک بڑی جماعت اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ازلیہ ثابت کرتی

ثابت کرتے تھے ۔ با ایں ہمہ وہ کبھی موخرالذکر کی تاویل کے در پے نہیں ہوئے ۔[۱۲۹] مگر جب دوسری صدی کے آغاز میں ''جہمیت'' نے نفی صفات پر اصرار کیا تو اس کا رد عمل فطری تھا اور اگرچہ جمہور علما نے اعتدال پسندی کا دامن اب بھی نہیں چھوڑا پھر بھی کچھ متشددین کا میلان (بالخصوص صفات خبریہ کے باب میں) تشبیہ کی طرف بڑھنے لگا ۔ اس طرح اس مسئلے میں دو جماعتیں ہو گئیں : ایک جماعت ان صفات کی تاویل کرنا چاہتی تھی ، دوسری (جس کے اساطین میں مالک بن انس ، احمد بن حنبل ، داؤد اصفہانی تھے) نہ تاویل کرنا چاہتی تھی نہ ''تشبیہ صرف'' کی طرف جانا چاہتی تھی ، بلکہ اجمال ایمان کے بعد الفاظ واردہ کتاب و سنت کے تعین مراد میں توقف کی قائل تھی ۔ مگر پہلی جماعت نے آگے چل کر اس بات پر اصرار کیا کہ ان الفاظ واردہ کتاب و سنت کو ان کے ظاہری معانی پر محمول کیا جائے اور اس طرح ''خالص تشبیہ'' کی بدعت شروع ہوئی ۔ یہ انداز فکر روافض غلاۃ کے علاوہ بعض محدثین نے بھی اختیار کیا ۔[۱۳۰] ان دو فرقوں کے علاوہ ایک تیسرا فرقہ بھی تھا ۔ یہ فرقہ کرامیہ تھا جو سجستان میں پیدا ہوا اور چونکہ یہ علاقہ کسی زمانے میں بدھ مت کے زیر اثر رہ چکا تھا لہٰذا مشرف باسلام ہونے کے بعد بھی پچھلی فکری روایات کو کلیتاً ذہن سے زائل نہ کر سکا ۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ اس فرقے نے اثبات صفات کو تشبیہ و تجسیم کی حد تک پہونچا دیا ۔

اس طرح جہمیہ کی ''تعطیل'' اور کرامیہ اور غلاۃ و حشویہ محدثین کی ''تشبیہ و تجسیم'' کے تصادم نے مسئلہ صفات کے اندر برگ و بار پیدا کرنا شروع

تھی ۔ ۔ ۔ اور صفات ذات اور صفات فعل کے درمیان فرق نہیں کرتی تھی بلکہ دونوں کے اندر ایک ہی انداز سے کلام کرتی تھی اور اسی طرح وہ صفات خبریہ جیسے یدین اور رجلین کو ثابت کرتے تھے'' (شہرستانی ، کتاب مذکور ، جلد اول ، ص ۴۰) ۔

صفات خبریہ سے مراد وہ متشابہ آیات و احادیث ہیں جو صفات باری سے متعلق ہیں جیسے خلقت بیدی اور حتی یضع الرحمٰن قدمہ ۔

۱۲۹ ۔ ''سلف کرام ان صفات خبریہ کی تاویل نہیں کرتے تھے ۔ صرف اتنا کہتے تھے کہ ہم نے ان کا نام صفات خبریہ رکھا ہے'' (ایضاً) ۔

۱۳۰ ۔ ''شیعہ غالیہ کی ایک جماعت اور حشویہ محدثین کی ایک جماعت نے تشبیہ کی صراحت کی جیسے ہشام بن الحکم اور ہشام بن سالم الجوالیقی شیعہ غلاۃ میں سے اور جیسے مضر ، کہمش اور احمد الہجیمی حشویہ محدثین میں سے'' (ایضاً ، ص ۴۸) ۔

کیے - اُدھر تجہم و اعتزال کو فلاسفہ و صابئہ سے بڑی تقویت پہونچی اور آخر میں اعتزال نے فرقۂ باطینہ کے توسط سے شیخ بو علی سینا کو اور موخرالذکر کے ذریعے اسلامی فلسفہ کو متاثر کیا - غرض اس تصادم افکار نے مختلف مواقف اختیار کیے۔کچھ لوگ صفات باری کے منکر تھے ، اگرچہ اسمائے باری کے قائل تھے ؛ دوسرے لوگ ان کے برعکس اسما کے منکر تھے مگر صفات کے قائل ؛ تیسری جماعت دونوں کی قائل تھی مگر اُس کی تفکیر نے بھی مختلف جہتیں اختیار کیں : کچھ لوگوں نے ''ذات و صفات کی عینیت'' کی شکل میں اس کا اعتراف کیا ، کچھ نے لایعنی تاویلات کے ذریعے ، اور ایک گروہ نے متعارف معنوں میں ''صفات کو زائد علی الذات'' مان کر - غرض ؎

ہیں صفات ذات حق حق سے جدا یا عین ذات

کا مسئلہ اسلامی فکر کا بڑا معرکہ الآرا مسئلہ تھا - امام رازی نے بھی اس مسئلہ کو اپنی کاوش و تحقیقات کا موضوع بنایا اور مختلف کتابوں میں اس کی توضیح فرمائی لیکن ''لوامع البینات'' کے اندر جس خوبی سے اُنھوں نے اس مغلق اور غامض مسئلہ کی وضاحت کی ہے وہ بڑی صاف ، واضح اور سلجھی ہوئی ہے اور غالباً اُن تحقیقات وتدقیقات کا نتیجہ ہے جو اُنھوں نے بامیان کے اندر فرمائی تھیں -

امام رازی کہتے ہیں کہ اسما و صفات باری تعالیٰ کے بارے میں تین مسلک ہیں - ایک گروہ جو حقیقت باری تعالیٰ کو غیر معلومۃ البشر بتاتا ہے ، وہ اسمائے باری کا منکر اور صفات باری کا قائل ہے - دوسرا گروہ اسمائے باری کو تسلیم کرتا ہے مگر صفات باری کا منکر ہے - یہ قدما فلاسفہ اور صابئہ کا مذہب تھا - تیسرا گروہ اسما اور صفات دونوں کا معترف ہے - اس کے بعد وہ پہلے گروہوں کی موافقت میں دلائل بیان کرتے ہیں اور پھر اُن پر تبصرہ کرتے ہیں -

منکرین اسما کی دلیل وہ یہ بتاتے ہیں کہ نام کسی معلوم الحقیقہ چیز کا رکھا جاتا ہے ، ورنہ جس شے کی حقیقت کوئی جانتا ہی نہ ہو ، اُس کا نام کیا معنی ؟ اور ذات باری تعالیٰ کی حقیقت غیر معلوم ہے ، کیونکہ ہم اُس کے بارے میں صرف یہی تین باتیں جانتے ہیں کہ (۱) وہ موجود ہے (وجود) ، (۲) فلاں فلاں نقائص سے پاک ہے (سلوب) ، اور (۳) فلاں فلاں صفات کمال سے متصف ہے (اضافات) - لیکن موجود اور بھی اشیا ہیں ، لہٰذا وجود محض ذات باری کی حقیقت تو نہ ہوا - رہے سلوب (Negations) تو اُن کا ایجابی (Positive) حقیقت کے مغائر ہونا ظاہر ہے - اور ''صفات ثبوتیہ'' جیسے عالمیت یا قادریت وغیرہ ، تو یہ محض ''اضافات'' کے قبیل سے ہیں کیونکہ قادریت کے معنی ہیں کہ وہ ایجاد اثر میں موثر ہے ، اگرچہ یہ اُس کے لیے واجب نہیں ہے (چاہے تو اثر پیدا کرے

اور نہ چاہے تو نہ پیدا کرے) ۔ یہی دوسری صفات ثبوتیہ کا حال ہے ۔ اور یہ باتیں ''اضافات مخصوصہ'' کی مصداق ہیں ، حالانکہ کسی شے کی حقیقت اس سے متعلقہ اضافات سے بالکل مختلف ہوتی ہے ۔ غرض کسی طور سے بھی ذات باری تعالیٰ معلوم الحقیقہ نہیں ہے ، لہٰذا اُس کا نام کیونکر اور کیسے ہو سکتا ہے ؟

رازی اس دلیل پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ویسے تو منکرین اسما کی دلیل کے دونوں مقدمات صحیح ہیں مگر چونکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت لامحدود ہے اور وہ اپنے بعض برگزیدہ بندوں کو اپنی حقیقت پر مطلع کر سکتا ہے تو صرف اس حیثیت سے کہ یہ امر یعنی حقیقت پر مطلع کرنا ممکن ہے ، اُس کا ''تسمیہ'' (نام رکھنا) بھی مفید ہو سکتا ہے ۔

منکرین صفات (صابئہ اور فلاسفۂ قدیم) کے موقف کی تائید میں وہ چار دلیلیں نقل کرتے ہیں :

پہلی دلیل — جن صفات سے ہم باری تعالیٰ کو متصف کرتے ہیں وہ یا تو مطابق نفس الامر ہوں گی یا نہ ہوں گی ۔ صورت ثانی جہل یا کذب کے مترادف ہے ، لہٰذا ساقط الاعتبار ہے ۔ بصورت اول یا وہ صفات عین ذات ہوں گی یا غیر ذات ۔ عینیت کی شکل میں ہر صفت ذات کی مترادف ہوئی تو گویا وہ اسم ہوئی ، صفت نہ ہوئی ، اور یہ خلاف مفروض ہے ۔ غیریت کی شکل میں یہ صفات واجب ہوں گی یا ممکن ۔ اور یہ دونوں شقیں ناقابل پذیرائی ہیں کیونکہ اگر صفات باری تعالیٰ واجب ہوں اور ذات باری تعالیٰ بھی واجب ہے تو وجوب میں تو دونوں مشترک ہوئیں مگر ذات اور صفات کی غیریت کی بنا پر متبائن ہو جائیں گی ۔ ظاہر ہے وہ امر جس میں دونوں مشترک ہیں اُس امر سے جس میں مختلف ہیں ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ اور مغائر ہیں ۔ اس طرح ذات ہو یا صفات دو چیزوں سے مرکب ہوئیں [مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز سے] ۔ غرض ذات باری ہو یا صفات باری ، اس انداز استدلال کی بنا پر دونوں مرکب قرار پاتی ہیں اور مرکب ممکن ہوتا ہے لہٰذا ذات ہو یا صفات دونوں ممکن ٹھہریں حالانکہ فرض انہیں واجب کیا تھا ۔

اور اگر صفات کو ممکن مانا جائے تو اس سے یہ قباحت لازم آتی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے اور حادث کا احداث کرنے والا ''احداث'' کے لیے دوسری صفت کا محتاج ہو گا ۔ اس طرح تسلسل لازم آئے گا ۔ غرضیکہ صفات کو واجب مانا جائے یا ممکن ، ہر دو صورت استحالہ لازم آتا ہے اس لیے صفات کا قول ہی باطل ہے ۔

دوسری دلیل — اگر باری تعالیٰ کی ذات صفات کے ساتھ موصوف مانی جائے تو پھر خود باری تعالیٰ ذات اور صفات سے مرکب ہو گا اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے

(کیونکہ مرکب اپنے تحقق کے لیے ہر جز کا محتاج ہوتا ہے ، اور محتاج بہر حال ممکن ہوتا ہے) ۔ پس باری تعالیٰ بھی ممکن ہو گا ۔ مگر یہ باطل ہے ۔ پس صفات کا قول ہی باطل ٹھہرا ۔

تیسری دلیل — ذات باری تعالیٰ کے الوہیت میں کمال کے لیے یا تو ذات بحت کے علاوہ کسی اور شے کے اعتبار کی ضرورت نہ ہوگی یا ضرورت ہو گی ۔ بصورت اول ، ذات من حیث ہی ہی ''الٰہیت'' میں کافی ہے ، لہٰذا صفات کا اثبات ممکن ہے ۔ بصورت ثانی (یعنی ذات باری بغیر صفات مکمل نہ ہو بلکہ صرف انہی صفات کی مدد سے کامل ہو) استحالہ لازم آتا ہے ، کیونکہ اس صورت میں ذات باری اپنے علاوہ اور اشیا کی محتاج ہوئی اور احتیاج نقص کو مستلزم ہے جو شان الوہیت کے منافی ہے ۔ پس صفات کا قول باطل ہے ۔

چوتھی دلیل — تمام ادیان و ملل اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر متفق ہیں ۔ چنانچہ قرآن کریم میں نصاریٰ پر تثلیث کے سلسلے میں جو سرزنش کی گئی ہے ، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ نصاریٰ تین ذاتوں کو مانتے تھے ، بلکہ یہ وجہ ہے کہ وہ ایسی ذات کو مانتے تھے جو ''اقانیم ثلاثہ'' سے متصف بتائی جاتی ہے ۔ لہٰذا یہ سرزنش اُن پر اُن کے کثرت صفات کے ماننے سے ہوئی ۔ اس طرح صفات کا قول تمام ادیان و مذاہب کے متفقہ فیصلے کے بھی خلاف ہے ۔

منکرین صفات کے دلائل نقل کرنے کے بعد امام صاحب اُن پر فرداً فرداً تنقید کرتے ہیں ۔

پہلی دلیل پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کی بنیاد اس اشکال پر ہے کہ بصورت غیریت صفات باری یا واجب ہوں گی یا ممکن (اور یہ دونوں شقیں ناقابل تسلیم ہیں) ۔ امام صاحب کا کہنا ہے کہ ان دو شقوں کے علاوہ ایک تیسری شق بھی ہے اور وہ یہ کہ صفات باری بنفسہا تو ممکن ہوں مگر وجود ذات کے تعلق سے واجب ہوں ۔ نیز صفات کو ممکن ماننے کی شکل میں یہ اشکال وارد کیا گیا تھا کہ جو اس غیر کی طرف محتاج ہو ، وہ حادث ہوتا ہے ، لیکن یہ کوئی کلیہ نہیں ۔ آخر ''وجود'' اور ''وحدت'' ذات باری کو لازم ہیں ۔ با ایں ہمہ وہ ازلی و ابدی ہیں ۔

دوسری دلیل پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کے صفات سے موصوف ہونے کی صورت میں اُس کا ذات و صفات سے مرکب ہونا لازم نہیں آتا ، کیونکہ یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ ذات باریؑ تعالیٰ ان صفات کی موجب ہو اور پھر اُس ذات نے جو ان صفات سے متصف ہے مخلوقات کو خلق فرمایا ہو ۔

تیسری دلیل پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جب ذات باری تعالیٰ ان

صفات کی موجب ہے تو پھر اُس کے ''استکمال بالغیر'' کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ وہ صفات اُسی کا مقتضائے ذاتی ہیں ، اس لیے وہ حصول کمال میں غیر کی محتاج نہیں ہے ، بلکہ ''بنفسہا مستکملہ'' ہے ۔

چوتھی دلیل کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ ایک تاریخی مغالطہ ہے جسے نساطرہ نے مسیحیت کی منطقیانہ کمزوریوں کو چھپانے کے لیے اختراع کیا تھا ۔ فرماتے ہیں کہ نصاریٰ ذات باری تعالیٰ کے علاوہ مستقل ''قدیم'' مانتے تھے ، کیونکہ وہ اقانیم ثلاثہ کے متعلق یہ تجویز کرتے تھے کہ مریم علیہا السلام اور عیسیٰ علیہ السلام کے بدن میں ان کا حلول ہوا تھا ۔ اس کے برخلاف مثبتین صفات مستقل قدیموں کا اثبات نہیں کرتے ۔

تیسرا گروہ مثبتین صفات کا ہے ۔ اس کے چار ذیلی گروہ ہیں ، کیونکہ ہرچند یہ لوگ ذات باری تعالیٰ کو صفات جلال و جمال سے متصف مانتے ہیں ، مگر اس اتصاف کی توجیہ اپنے اپنے انداز میں کرتے ہیں ۔ مگر ان توجیہات چہار گانہ کی تفصیل سے پیشتر اُنھوں نے ایک بڑا لطیف نکتہ بیان فرمایا ہے ۔ کہتے ہیں کہ صفات کا اثبات ہو یا انکار ، جس نے بھی کیا بربنائے خلوص نیت صرف اللہ رب العزۃ کے عظمت و جلال سے متاثر ہو کر کیا ۔

(الف) ہر دانش مند و ہوش مند انسان یہی فیصلہ کرے گا کہ وہ ذات جو ہر مقدور پر قادر ہو ، جسے ہر بات کا علم ہو ، زندہ ہو ، سمیع و بصیر ہو ، بہرحال اُس ذات سے اکمل ہے جسے نہ قدرت ہو، نہ علم ہو ، نہ جس میں زندگی ہو ، نہ سننے والی ہو اور نہ دیکھنے والی ۔ اگر اس انداز فکر کو کام میں لایا جائے تو باری تعالیٰ کے لیے صفات سے اتصاف فطری طور پر ماننا پڑے گا اور چونکہ ان صفات میں سے ہر ایک کی ماہیت دوسرے سے مختلف ہے لہٰذا ذات باری تعالیٰ مختلف صفات سے متصف ماننا پڑے گی اور اس کے بعد باری تعالیٰ کی صفات میں کثرت کا اعتراف ناگزیر ہے ۔

(ب) اس کے مقابلے میں ایک اور انداز فکر ہے جس کا اُصولی طور پر کہنا یہ ہے کہ وحدت بہر حال کثرت سے ''کامل تر'' ہے ۔ جب انسان اس نہج پر غورکرتا ہے تو وہ پھر باری تعالیٰ کی وحدت میں مبالغہ کو اُس کی عظمت و جلال کا مترادف سمجھنے لگتا ہے اور پھر اس کا انجام ''نفی صفات'' پر ہوتا ہے ۔

ان دو متصادم انداز ہائے فکر سے حیرت پیدا ہونا یقینی ہے ، حالانکہ مثبتین صفات ہوں یا اُس کے منکرین ، مقصد دونوں کا ذات باری تعالیٰ کی تعظیم و اجلال اور سمات نقص و حدوث سے اُس کی تنزیہ و تقدیس ہے ۔ لہٰذا اذکیائے روزگار نے ان دونوں انداز ہائے فکر میں تطبیق کی کوشش کی اور اس طرح چار مسلک ظہور میں آئے :

(۱) فلاسفۂ الٰہیین کا کہنا ہے کہ اثبات صفات سے ذات میں کثرت لازم نہیں آتی کیونکہ صفات دو ہی طرح کی ہوتی ہیں : ''سلبی'' اور ''اضافی'' (ثبوتی) ۔ لیکن ''صفات سلبیہ'' کی کثرت ذات میں کسی طرح کی کثرت کی موجب نہیں ہوتی کیونکہ ہر ماہیت بسیطہ و فردہ کے لیے لازم ہے کہ اُس پر اُس کے غیر کا سلب لازم آئے ۔ لہٰذا صفات سلبیہ کی کثرت سے ذات کی وحدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا ۔ رہیں صفات ثبوتیہ (یا اضافیہ) تو ان سے بھی وحدت ذات میں کوئی حرج واقع نہیں ہوتا ، اس واسطے کہ سب سے زیادہ کثرت سے مبرا شے خود ''وحدت'' ہے حالانکہ وہ (وحدت) بے شمار اضافتوں کی حامل ہے ، مثلاً اکائی دو کا نصف ہے ، تین کا تہائی ، چار کا چوتھائی و ہلم جراً ۔ اسی طرح باری تعالیٰ کی صفات اضافیہ سے اُس کی ذات پاک کی وحدت میں کوئی حرج نہیں ہوتا ۔

(۲) معتزلہ اجمالی طور پر تو اس بات کے قائل ہیں کہ باری تعالیٰ عالم و قادر و غیرہا ہے مگر اس اجمال کی تفصیل کے لیے اُن کے مختلف فرقوں نے مختلف اندازہائے تاویل و توجیہ اختیار کیے ہیں ۔

(الف) النظام کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ کے عالم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ''وہ جاہل نہیں ہے'' ۔ اسی طرح اُس کے قادر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ''وہ عاجز نہیں ہے''۔ لیکن یہ تاویل کمزور ہے کیونکہ علم کی نفی جہل ہو تو ہو ، جہل کی نفی علم نہیں ہے ، کیونکہ جماد کے متعلق نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ جاہل ہے نہ یہ کہ وہ عالم ہے ۔

(ب) ابوالہذیل العلاف کا رجحان ذات و صفات کی عینیت کی جانب ہے کیونکہ اُس سے مروی ہے کہ وہ کہا کرتا تھا کہ باری تعالیٰ علم کے ساتھ عالم ہے اور وہ علم اُس کی ذات ہے ، حالانکہ خود ہی اپنی بات رد کر دیتا تھا کہ اُس کی ذات کی حقیقت علم نہیں ہے ۔ بہر حال یہ تاویل و توجیہ بھی کمزور ہے ، کیونکہ ، اولاً ، باری تعالیٰ کے عالم ہونے کا مفہوم کچھ اور ہے اور اُس کے قادر ہونے کا مفہوم کچھ اور ہے ، اور ثانیاً ، کبھی ہم باری تعالیٰ کی ذات کا تعقل تو کرتے ہیں مگر ایسا کرنے میں اُس کے عالم ہونے یا قادر ہونے کی طرف دھیان نہیں جاتا یا کبھی اُس کے عالم ہونے کا تعقل تو کرتے ہیں مگر اُس کے قادر ہونے کی طرف دھیان نہیں جاتا ، حالانکہ اگر اُس کی ذات و صفات عین یک دیگر ہوتیں تو تعقل ذات ہی کے ساتھ جملہ صفات کا بھی تعقل ہو جایا کرتا ۔

(۳) معتزلہ ہی میں سے ابو ہاشم الجبائی کا مسلک یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات ہیں تو ثبوتی اور ذات سے مغائر ، مگر وہ ''حال'' کے قبیل سے ہیں ، یعنی ''نہ موجود ہیں نہ معدوم ۔'' مگر اس انداز فکر کی سخافت ظاہر ہے ۔

(۴) اس کے بعد صرف ایک ہی شق رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ ''صفات باری تعالیٰ ثبوتی ہیں اور اُس کی ذات پر زائد ہیں''۔ اور غالباً یہ خود امام صاحب کا اپنا مسلک مختار ہے ۔

واضح رہے کہ اشاعرہ ہوں[131] (جس گروہ سے امام صاحب تعلق رکھتے ہیں) یا ماتریدیہ ہوں[132] دونوں صفات باری تعالیٰ کے '' لا عینہ و لاغیرہ'' ہونے کے قائل ہیں : مگر امام صاحب اس بات میں منفرد ہیں کہ وہ

(الف) اشاعرہ و ماتریدیہ کی طرح صفات کو عین ذات تو نہیں مانتے (''عینہ'' نہیں کہتے) ، مگر

(ب) اُن کی طرح ''لاغیرہ'' نہیں کہتے ، بلکہ

(ج) ''زائد علی الذات'' قرار دیتے ہیں ۔

چنانچہ ان مسالک چہارگانہ میں سے تین مسلکوں کی تضعیف فرمانے کے بعد لکھتے ہیں :''طریق چہارم : جب یہ مذاہب (ثلاثہ) باطل ہوگئے تو صرف یہی شق باق رہ گئی کہ یہ دونوں صفتیں (علم و قدرت) دو ایسے امر ہیں جو ثبوتی ہیں ، معلوم ہیں اور ذات پر زائد ہیں ۔ اور یہی مثبتین صفات کا قول ہے ۔''[133]

۱۳۱۔ ''ابوالحسن (الامام‌الاشعری) نے کہا ہے کہ باری تعالیٰ عالم ہے علم کے ساتھ ، قادر ہے قدرت کے ساتھ ۔ ۔ ۔ اور یہ صفات ازلی ہیں اور اُس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں ۔ نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ صفات عین ذات ہیں اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ غیر ذات ہیں'' (ایضاً ، ص ۴۲) ۔

۱۳۲۔ چنانچہ ''عقائد نسفی'' میں ہے : ''ولہ صفات قائمۃ بذاتہ و ہی لا ہو ولا غیرہ (''شرح عقایدالنسفی'' مطبوعہ نولکشور پریس ، ص ۳۴ - ۳۵) [اور اللہ‌تعالیٰ کے واسطے صفات قدیمہ ثابت ہیں جو اُس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں ۔ یہ صفات نہ اُس کی ذات کی عین ہیں اور نہ غیر]۔

اسی طرح ملا علی قاری نے ''الفقہ‌الاکبر'' کی شرح میں لکھا ہے : ''فاعلم ان الصحابۃ و التابعین و غیرہم من المجتہدین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین قد اجمعوا علیٰ ان کل صبغۃ من صفات اللہ تعالیٰ لاہو ولا غیرہ'' (''شرح الفقہ الاکبر'' ص ۲۶) [اور جاننا چاہیے کہ صحابہ ، تابعین اور دیگر مجتہدین کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت نہ اُس کی عین ذات ہے نہ غیر ذات] ۔

۱۳۳۔ ''الطریقۃ الرابعۃ : و لما بطلت ہذہ المذاہب لم یبق الا ان یقال ہاتان الصفتان امران بثوتیان معلومان زائد ان علی الذات ۔ و ہذا قول مثبتے الصفات'' (''لوامع البینات'' للامام الرازی ، ص ۱۸) ۔

اقبال کی زندگی کے چند گوشے

غازی محی الدین اجمیری

ایک سہانی شام کو آل انڈیا خلافت کمیٹی کے صدر دفتر خلافت ہاؤس بمبئی میں علامہ اقبال کا تار ملا :

''کل صبح فرنٹیر میل سے پہونچ رہا ہوں - اگر لوہے کا کارخانہ منتقل ہو چکا ہوگا تو وہیں قیام کروں گا ، حقے کا انتظام رکھنا ''۔

میرے قیام بمبئی کے دوران علامہ کی یہ آمد تیسری بار تھی (۱۹۳۱) - اس سے پہلے دو مرتبہ آ چکے تھے - پہلی دفعہ کہیں اور مقیم تھے ، دوپہر کے کھانے پر خلافت ہاؤس آئے یا لائے گئے - ماحول خوشگوار ، مکینوں کو مانوس و یگانہ پایا - پروگرام کے خلاف خلافت ہاؤس میں دوپہر بسر کی - سہ پہر چائے نوشی کے بعد اصلی قیام گاہ پر اور دوسرے دن بمبئی سے مراجعت فرما گئے - کچھ عرصہ بعد دوبارہ تشریف آوری ہوئی - اسٹیشن ہی سے کوئی قدر شناس ان کو لے اڑے اور ہم دیکھتے کے دیکھتے رہ گئے - لیکن علامہ میزبان کو سمجھا بجھا کر شام کو عین چائے کے وقت سامان سمیت خلافت ہاؤس پہونچ گئے - ہم نے محسوس کیا کہ جسم میں جان آ گئی - ہر فرد دیدہ و دل فرش راہ کرنے کے لیے آگے بڑھا - خلافت کا سارا کاروبار معطل ہو کر رہ گیا اور ہر کارکن اپنی ڈیوٹی چھوڑ کر علامہ کے محور پر ان کے گرد گھومنے لگا - ایک شبانہ روز ہم سب گل افشانیٔ گفتار سے لطف اندوز اور خدمت گذاری کی سعادت سے بہرہ اندوز ہوتے رہے - اس بار علامہ بہت کھل کر رہے اور ان کی حکیمانہ اور فلسفیانہ نکتہ آفرینوں سے ہمارے دلوں اور دماغوں کو بڑی روشنی ملی -

اس دو روزہ قیام میں دو واقعات ایسے پیش آئے جن کو قارئین غالباً دلچسپی کے ساتھ پڑھیں گے : ایک حقے کا پرابلم ، دوسرا لوہے کے کارخانے کا انتقال -

دوران قیام میں علامہ کی طرف سے حقے کی فرمائش ہم سب کے لیے لاینحل عقدہ اور پرابلم بن گئی - ہم سب کارکنان خلافت ایک اچھی پوزیشن رکھتے تھے اور جس حیثیت کے تھے اس سے اپنے کو کچھ برتر ہی تصور کیا کرتے تھے- لیکن علامہ کے اس مطالبہ نے ہماری ساری شیخی کرکری کر کے رکھ دی - اب ہم خلافت ہاؤس کے اردگرد جھونپڑیوں کا طواف کر رہے تھے اور ہوٹلوں کے ملازمین کی

خوشامد کرتے پھر رہے تھے۔ کسی سے چلم حاصل کی ، کسی سے نیچہ لیا ، کسی نے حقے کی نے ہاتھ میں تھما دی ، کسی نے نہایت بدبودار تمباکو ہاتھ پر دھر دی ، کسی نے تمباکو کا نہایت بدقطع کالا کلوٹا ڈبہ تھما دیا ۔ الغرض بدقت یہ تمام اجزا فراہم کرکے لائے اور حقہ تیار کرکے علامہ کے سامنے رکھا ۔ علامہ نے حقے کی نے ہاتھ میں لی ، حقے کے درمیانی حصے کو چھوا اور تیوری پر قدرے شل ڈال کر فرمایا کہ ارے اس کو تازہ نہیں کیا !

حقہ اور تازہ ! ابھی ہم اس کے مفہوم پر ہی غور کر رہے تھے کہ حاضرین میں سے حقے کے کسی ماہر نے ''تازہ'' کے مفہوم پر روشنی ڈالی ۔ ایک صاحب نے حقہ اٹھایا اور نل کے نیچے رکھ کر چلم سمیت اس پر پانی بہا دیا ۔ چلم میں سے شعلہ بھڑکا اور چشم زدن میں آگ بجھ گئی اور راکھ معہ تمباکو کے بہ گئی ۔ غیر معمولی تاخیر ہونے پر علامہ خود نل پر پہونچے ۔ دیکھا کہ پھر از سرنو چلم میں تمباکو اور آگ رکھی جا رہی ہے ۔ بہت ہنسے اور فرمایا کہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ میں سے کسی کو بھی حقہ بھرنے کی تمیز اور اس کی لطافت کا ذوق نہیں ہے ۔ یہ تو بڑی کمی ہے ۔ جبھی تو یک نالہ' مستانہ زجائے نہ شنیدم ۔

پہلی تشریف آوری کے دوران جبکہ کھانے کے بعد دوپہر میں خلافت ہاؤس ہی میں استراحت فرما ہوئے تھے چائے نوشی کے وقت ارشاد فرمایا تھا کہ مجھے یہاں بڑا سکون اور راحت ملی البتہ کبھی کبھی سامنے کے کارخانے سے جو کھڑکھڑاہٹ کی آواز آتی ہے اس سے بڑی اذیت پہونچتی رہی ۔ بڑی ہی سامعہ خراش آواز ہے ، قلب و روح کو اس سے بڑی اذیت پہونچتی ہے ۔ اس دل خراش آواز کا قصہ یہ تھا کہ خلافت ہاؤس کے جنوب کی جانب لوہے کا ایک بہت بڑا کارخانہ تھا ۔ یہاں لوہے کی سلاخیں ڈھالی جاتی تھیں اور پھر ان کو دھار دار اوزاروں سے قطع کرکے ہموار کیا جاتا تھا ۔ اس سے وقفے وقفے کے بعد دل خراش آواز پیدا ہو کر سارے گرد و پیش کو پریشان اور مبتلائے اذیت رکھتی تھی ۔ علامہ جیسا نازک احساسات اور لطیف جذبات سے بھرپور انسان بھلا اس انکرالصوات سے کیونکر متاثر و متاذی نہ ہوتا ؟ ہم اور گردوپیش میں بسنے والے تمام افراد اس کارخانے سے یہاں کے ہٹا دینے کے سلسلے میں ہمہ قسم کی مساعی کے باوجود ناکام اور مایوس ہو چکے تھے ۔ جب دوسری بار علامہ دو دن کے لیے تشریف فرما ہوئے تو پہلے ہی دن کارخانے نے اذیت رسانی کا مظاہرہ کیا ۔ علامہ نے تیور بدل کر اپنے آپ کو مخاطب کرکے فرمایا : اچھا کل دیکھیں گے ۔ دوسرے دن نو دس بجے کے قریب فرمایا کہ میرے ساتھ چلو ۔ میں ساتھ ہو لیا ۔ فرمایا اس کارخانے کو یہاں سے منتقل کر دینے کا جس آفیسر کو

اختیار ہے اس کے دفتر چلو - میں نہ صرف آفیسر بلکہ معاملے کے تمام قانونی پہلوؤں اور مالہ و ماعلیہ سے واقف تھا - میں نے راستے میں کچھ قانونی نقطے بھی گوش گذار کر دیے - ہم دفتر پہونچے - ایک سرکاری دفتر میں علامۃ المشرق کی آمد بالکل خلاف توقع تھی ، ہل چل مچ گئی - آفیسر نے خود آئین و قانون اور رسم و رواج کی بندشیں توڑ کر آگے بڑھ کر استقبال و خیر مقدم کیا اور بڑے ہی اعزاز و اکرام کے ساتھ علامہ کو اپنی کرسی پر بٹھایا اور خود ایک طرف کرسی پر بیٹھ گیا - اول کچھ فلسفیانہ باتیں ہوئیں - اس کے بعد علامہ نے کارخانے کا تذکرہ کیا اور قانونی دلائل پیش کیے جن کے اس نے بڑے خوشگوار انداز میں جوابات دیے - آخر علامہ نے جذباتی انداز میں فرمایا کہ بمبئی جیسے ہنگامہ خیز شہر میں خلافت ہاؤس ہی ایسی جگہ ہے جہاں مجھے سکون مل سکتا تھا ، لیکن اس کارخانے کی وجہ سے وہاں بھی اطمینان میسر نہیں - آفیسر سپر انداز ہو گیا اور شد و مد سے وعدہ کیا کہ جلد ہی وہ کارخانے کو وہاں سے کہیں اور منتقل کردے گا - چنانچہ دو چار ہی ماہ میں کارخانہ وہاں سے کہیں اور منتقل ہوگیا اور علامہ کی بدولت تمام اہالیان محلہ کو اس سوہان روح عذاب سے نجات مل گئی -

تار میں اسی لوہے کے کارخانہ کا ذکر تھا - علامہ کا تار ملتے ہی ہم سب بجائے اس کے کہ ان کی آمد پر خوشیاں مناتے حقے کے اجزا کی فراہمی کے لیے فکر مند ہوگئے اور مختلف بازاروں کی سمت دوڑ پڑے - جس جس بازار میں اس کے اچھے سے اچھے اجزا مل سکتے تھے وہاں پہونچے اور تمام اجزا سے جو حقے کا مجموعہ تیار کیا گیا تھا وہ بڑا ہی خوشنما اور دلفریب تھا - ابھی ہم اس بحث ہی میں الجھے ہوئے تھے کہ اس حقے کو دیکھ کر علامہ کس کس طرح اظہار خوشنودی و پسندیدگی فرمائیں گے کہ کسی نے تمباکو کی یاد دلا کر بحث میں کھنڈت ڈال دی - معلوم ہوا کہ ہم حقے کی روح تمباکو تو لائے ہی نہیں جس کے بغیر حقے کا وجود اور اس کی ساری خوشنمائیاں بیکار ہیں -

اب تمباکو کا مسئلہ تھا اور ہم تھے - ردوکد کے بعد طے ہوا کہ معمولی تمباکو تو بدبودار اور واہیات ہوتی ہے ، لکھنؤ کا تازہ سے تازہ خمیرہ لانا چاہیے - چنانچہ ٹیلیفون کے ذریعے ماہرین و مبصرین کی نشاندہی پر ایسی چند دوکانوں کا پتہ نشان معلوم کر کے لکھنؤ کا نہایت عمدہ خمیرہ بڑی مقدار میں خرید کیا گیا - ستم ظریف دوکاندار جب دام وصول کر کے خمیرہ سرمنڈھ چکا تو اب وہ منہ سے پھوٹا اور ہم سب کو ایک اور نئے قسم کے آزار میں مبتلا کر دیا - کہنے لگا یہ خمیرہ بیکار ہے جب تک اس میں گڑھاکو (ایک قسم کے نہایت کریہ تمباکو کا ملغوبہ) کی پرانے گڑ کے ساتھ آمیزش نہ کی جائے گی کام نہ چل سکے گا -

بہرحال اسی کے پتہ نشان بتلانے پر گڑھا کو اور پرانا گڑ تلاش کر کے لائے۔ اسی کی بتائی ہوئی مقدار و ترکیب کے مطابق ایک صاف پتھر پر ان اجزا کو اوپر تلے دھر کر خوب خوب کٹائی کی گئی تا آنکہ معجون مرکب قسم کا کالا کالا حلوہ سا تیار ہوگیا ۔ رات کا زیادہ حصہ خلافت ہاؤس کی صفائی کے اہتمام میں بسر کیا اور کم حصہ سو کر کاٹا ۔ صبح چائے اور ناشتے کی بجائے حقے کے چالو کرنے کی فکر دامنگیر رہی ۔ طے ہوا کہ علامہ جوں ہی ہال میں تشریف فرما ہوں فوراً سلگتا ہوا ، خوشبوئیں بکھیرتا ہوا تازہ بتازہ گرما گرم حقہ ان کے سامنے پیش کر دیا جائے۔ یہ بات کہنے کی تو نہیں ہے لیکن اس سے پتہ چلتا ہے کہ لوگوں کے قلوب پر علامہ کی عظمت و محبت کے کیسے گہرے نقوش ثبت تھے کہ ہم میں سے ہر شخص جو بزعم لیڈری کسی بڑی سے بڑی شخصیت کو خاطر میں نہ لاتا تھا اس کے دل میں یہ خواہش پنہاں تھی کہ سب سے پہلے علامہ کی خدمت میں حقہ پیش کر کے سرخ روئی حاصل کرے ۔

ایک بار مجھ جیسے کسی من چلے نے علامہ سے سوال کر لیا کہ حقے میں کیا مزہ ملتا ہے ۔ مختصر ، سادہ اور معنی خیز جواب ملا : ''پی کر دیکھو!'' یہ اسی طوالت کا اختصار ہے کہ

ہائے کمبخت تو نے پی ہی نہیں

علامہ کا قیام اس بار خلافت ہاؤس میں چودہ دن رہا ۔ بمبئی جیسے بین الاقوامی اور لکھوکھہا انسانوں کی بستی کے شہر میں مرکزی خلافت کمیٹی کا دفتر خلافت ہاؤس ویسے ہی مرجع خلائق رہتا تھا لیکن علامہ کی تشریف آوری کی تو بات ہی کچھ اور تھی ۔ انسانوں کا سیلاب امنڈتا رہتا تھا اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ صبح سے شام تک سارے بمبئی کی پنہائیاں خلافت ہاؤس میں سمٹ آئی ہیں ۔

بھائی کلہ روڈ کے پل سے ایک طویل سڑک خط جوہری کی طرح مجھ گاؤں تک چلی گئی ہے ۔ قریب قریب اسی کے درمیان خلافت ہاؤس کی شاندار عمارت واقع ہے ۔ علامہ کا پروگرام روز بنتا تھا اور سختی کے ساتھ اس کی پابندی کی جاتی تھی ۔ خاص کر ان کے آرام کے اوقات میں خلل اندازی کسی قیمت پر نہیں ہونے دی جاتی تھی ۔ کچھ وقت ان کے غور و فکر اور فلسفیانہ استغراق کے لیے بھی ہوتا تھا جس میں کسی کو مخل نہیں ہونے دیا جاتا تھا ۔

اس چودہ روز قیام کے دوران چند عجیب اور بعض حد درجہ دل چسپ واقعات پیش آئے جن کی تفصیلات علامہ کی عظمت اور جلالت شان اور ان کے فقیدالمثال اخلاق و کردار کی آئینہ دار ہو سکتی ہیں ۔ یہ تفصیلات مرتب ہو ہو کر مقالات کی صورت میں ہدیہ قارئین ہوتی رہیں گی ۔ والا تمام من اللہ تعالیٰ ۔

آج کی صحبت میں اسی دفتر پارینہ کا ایک ورق نذر قارئین کیا جا رہا ہے۔
علامہ خلافت ہاؤس میں مقیم تھے۔ سابق خلیفۃالمسلمین سلطان عبدالحمید خاں وینس میں جلاوطنی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ پورا شاہی خاندان ان کے ساتھ تھا، صدہا تفکرات ان کو گھیرے ہوئے تھے۔ سب سے بڑی فکر ان کو قابل شادی لڑکیوں کو ٹھکانے لگانے کی تھی۔

نظام حیدرآباد اپنے دونوں شہزادوں اعظم جاہ و معظم جاہ کی شادی کسی اعلیٰ شاہی قسم کے خاندان میں کرنے کے لیے پیچ و تاب کھا رہے تھے۔ مولانا شوکت علی عالم اسلامی کا رشتہ جوڑتے جوڑتے کبھی کبھی انفرادی رشتے ناتے کی منزل زیریں پر بھی آتر آیا کرتے تھے۔

نہیں کہا جا سکتا کہ اس قران السعدین یعنی شہزادگان دکن (اعظم جاہ و معظم جاہ) اور ُدرر شاہی (در شاہوار و نیلوفر) کو سلک عقد میں منسلک کرنے کا خیال پہلے نظام کو آیا یا معزول خلیفہ کو یا مولانا شوکت علی کو۔ بہرحال مولانا محرک بنے اور شہزادگان رونمائی کے لیے خلیفہ کی جائے پناہ پر پہنچا دیے گئے۔ مولانا کے کمرے میں مجلس رونمائی برپا ہوئی۔ مستقبل کے دولہا و دولہنوں کا آمنا سامنا ہوا۔ دلہنوں کی پسند کے مسئلے پر تو پردہ ہی پڑا رہا، البتہ شہزادگان عالی تبار بری طرح ریجھ گئے اور اس بساط پر اپنا سب کچھ بلکہ دل و جان تک ہار آئے۔ بساط عشق پر جان و دل کی بازی ہار جانے والوں ہی کو حریم وصل میں وقار کے ساتھ بار مل سکتا ہے ؎

دل و جان اگر ببازی بہ بساط عشق بازی
بحریم وصل جانان بوقار خواہی آمد

نظام کو اس ساری صورت حال سے مطلع کر دیا گیا اور اب باقاعدہ مسائل و معاملات طے ہونے لگے۔ نظام قارون کو شکست فاش دے دینے کے باوجود بڑے جزرس اور کائیاں تھے۔ جو شرائط اجڑے ہوئے حریم خلافت سے پیش ہوتی تھیں ان میں مین میخ ضرور نکالتے رہتے تھے اور اس طرح معاملات میں طوالتیں اور مسائل میں الجھنیں پیدا ہوتی رہتی تھیں۔ شہزادگان ان طوالتوں اور الجھنوں سے بڑے پریشان رہتے تھے اور وہ ہر قیمت پر جلد سے جلد یہ سودہ کر لینا چاہتے تھے۔ ان کی پیش نظر ایک صوفی شاعر کی مثال تھی جو محبوب ہندی کے خال رخ پر سمرقند و بخارا تک نچھاور کرنے کو تیار ہو چکا تھا۔ یہاں تو ہندی خال رخ کے مقابلے میں ترکی حسن و جمال تھا جو اپنی بھرپور رعنائیوں، شادابیوں اور فتنہ سامانیوں کے ساتھ شہزادگان دکن کے نظام جسم و روح کو تہ و بالا کیے دے رہا تھا۔ اس پردیس میں شہزادگان کا کوئی محرم راز بھی نہ تھا جس کے سامنے

وہ اپنے دل کی بھڑاس نکال لیا کرتے ۔
حیدرآباد کے کچھ وزرا اور اعلیٰ حکام ساتھ تھے جن کے سامنے وہ کھل نہیں سکتے تھے اور پھر ان کی خشک مزاجیاں بھلا جان بار شہزادگان کی تردامنیوں کا ساتھ کہاں دے سکتی تھیں ! لے دے کر ایک مولانا شوکت علی اپنی جسمانی ہولناکیوں اور معنوی رعنائیوں کے ساتھ وہاں موجود تھے جن کو بحالت مجبوری شہزادگان اپنی اپنی بپتائیں اور کتھائیں سنا کر دل کا بوجھ ہلکا کر لیا کرتے تھے ۔ مولانا علی گڈھ کے کھلنڈرے رہ چکے تھے ۔ وہ شہزادگان کے ساتھ یہ کھیل بھی کھیل لیا کرتے تھے اور ان کی ڈھارس بندھا دیا کرتے تھے ۔ اس سلسلے کی داستانیں اس قدر دلچسپ و دل آویز اور مضحک ہیں کہ سننے والا دیوار قہقہہ بن کر رہ جائے ۔ کبھی کبھی شوکت صاحب لہر میں آ جاتے تھے تو ہم لوگ دنیا و مافیہا سے یکسو ہو کر یہ داستانیں سننے بیٹھ جاتے تھے اور ہفتوں ہمارے دل و دماغ ان سے چاشنی گیر و لذت چش رہتے تھے ۔ شہزادگان کا گھڑی گھڑی بے چین ہو ہو کر مولانا کے کمرے میں آنا اور تازہ اطلاعات کے ضمن میں کسی مایوس کن خبر سے متاثر ہو کر ٹھیٹ حیدر آبادی لب و لہجہ میں الفاظ ذیل ادا کرنا '' مولا ۔ ۔ ۔ اب کیا ہونا ۔ ۔ ۔ یوں لطف نہیں آئے گا ۔'' مولا کے الف کو دیر تک اور دور تک کھینچتے ہوئے لے جائیے ، پھر '' اب کیا'' کو آدھا ادھورا ادا کرکے '' ہونا'' پر پہونچ جائیے اور اس کے '' نا '' کے ساتھ ہمزہ ملا کر اس کو جھٹکے دے دے کر دیر تک نا ء ء ء ء کرتے رہیے تب آپ گوہر افشانی کا لطف لے سکیں گے ۔ بہرحال اس قسم کی باتیں محفل رنداں کے حریم راز کی امانت ہوا کرتی ہیں ۔ ان کو علانیہ طشت از بام کرنا خلاف مصلحت سمجھا جاتا رہا ہے ۔ لہٰذا اس جمالیاتی اور ادبی ورق کو الٹ کر :

دگر از سر گرفتم رشتہ زلف پریشاں را

الجھے ہوئے مسائل شوکت صاحب کے ناخن تدبیر سے سلجھ گئے ۔ جادۂ صد سالہ اپنی دوری و درازی کے باوجود ایک ہی آہ میں طے ہوگیا اور عقد ہوگیا ۔ شہزادگان کی واپسی دلہنوں کے خاندان کے کثیر افراد کے جلو میں طے پا گئی اور تمام ممالک محروسہ دکن میں جہاز کے بمبئی پہونچنے کے وقت و تاریخ کا سرکاری اعلان شائع ہوگیا ۔

ایسے بھی اس پرمسرت تقریب کے موقعہ پر بمبئی میں شہزادگان اور دلہنوں کے خیرمقدم کے لیے ہزاروں کا اجتماع متوقع تھا کہ سمندتاز پر تازیانہ پڑگیا اور عمائدین ریاست و عامہ رعایا کے کانوں میں بات پھونک دی گئی کہ اس استقبال میں شرکت اعلیٰ حضرت کی خوشنودی کا باعث ہوگی ۔ اس نفخ صور کے

بعد عام طور پر یہ اندازہ کر لیا گیا کہ استقبال میں ڈیڑھ دو لاکھ سے کم کا اجتماع نہ ہوگا۔

اب سرگذشت کا اصلی واقعہ آتا ہے۔

حیدر آباد دکن کے گل فروش (ہار پھول کے تاجروں) کے چند خاندانوں نے ایک میٹنگ میں طے کیا کہ اس زرین موقع سے فائدہ اٹھانے کے لیے اعلیٰ قسم کے پھولوں کی شاندار لاکھ ڈیڑھ لاکھ مالائیں (ہار) تیار کی جائیں، ان کو زرتار کر کے اور بھی شان دوبالا کر دی جائے۔ ہار تین قسم کے ہوں: قسم اول کی قیمت پانچ روپے، قسم دوم دو روپے، تیسری قسم آٹھ آنے۔ چنانچہ اس منصوبے کے ماتحت انھوں نے خود ان کے بیان کے مطابق پھولوں کی فراہمی اور ہاروں کی تیاری پر قریب پچیس تیس ہزار روپیہ صرف کیا اور ڈیڑھ لاکھ سے بھی زیادہ ہر قسم کی مالائیں تیار کر لیں، اور ان کے ترو تازہ کرنے کی تمام تدابیر کو بروئے کار لا کر دو تین دن پہلے بمبئی آ دھمکے۔ یہاں آتے ہی انھوں نے ہزاروں ہینڈ بلوں، پوسٹروں اور اخبارات کے ذریعہ ایڈورٹائز کیا اور ہاروں کے چربے اور فوٹو بھی شائع کرائے۔ بیلاؤپیر کے طویل و عریض ہال میں استقبالی مظاہرہ طے پا چکا تھا اور وہاں اس کے سلسلے کے انتظامات میں حیدر آباد کے ذمہ دار حکام شبانہ روز مصروف تھے۔ گل فروشوں نے بیلاؤپیر کے اسی ہال کے بالمقابل سڑک کے پار ایک ہوٹل کا بڑا ہال بدقت و منت بقول ان کے چھ سات ہزار روپے دے کر دو دن کے لیے کرایہ پر حاصل کر لیا اور مالاؤں سے اس ہال (دوکان) کو پاٹ دیا اور بطور ایڈورٹائز کچھ ہاروں سے سجا بھی دیا اور اس تصور میں مگن ہو گئے کہ دن کے نو دس بجے جہاز کے آنے سے پہلے صبح منہ اندھیرے استقبالی پبلک کی آمد کا آغاز ہو جائے گا اور ہر استقبالی اس دوکان سے ہار خرید کرتا ہوا بیلاؤپیر کے استقبالی ہال میں داخل ہو جائے گا۔ ادھر یہ دل خوش کن تخیل آرائیاں تھیں اور خوب خوب خیالی پلاؤ پک رہے تھے، اُدھر قدرت اس استقبالی نظام کو درہم و برہم کر دینے کا تہیہ کر چکی تھی۔ دفعتاً بجلی کوند گئی، آنکھوں میں چکا چوند آ گئی۔ ایک ایک بچے کی زبان پر چرچا تھا کہ ”اسی جہاز سے گاندھی جی آ رہے ہیں“۔

راؤنڈ ٹیبل کانفرس کے اختتام کے بعد گاندھی جی راستے میں جگہ جگہ قیام کرتے ہوئے ہندوستان واپس آ رہے تھے اور پورٹ سعید سے شہزادوں اور ان کی دلہنوں کے اسی جہاز میں سوار اور براجمان ہو گئے۔ اب سارا بمبئی صبح منہ اندھیرے ہی ان کا سواگت کرنے کے لیے اُلٹ پڑا اور احمد آباد، سورت، کاٹھیاواڑ، پونہ، مہاراشٹر وغیرہ وغیرہ مضافاتی علاقوں سے راتوں رات جس قدر درشنی آ سکتے تھے وہ بھی بیلاؤ پیر پر آ دھمکے۔ حیدرآبادی قافلے کے لاکھ دو لاکھ افراد تک کے

تو بیلاؤ پیر اور اس کا ہال اور اطراف متحمل ہو سکتے تھے لیکن گاندھی کے ٹڈی دل استقبالیوں کو کیسے برداشت کیا جا سکتا تھا ؟ نتیجہ یہ ہوا کہ حیدرآباد کے دو ڈیڑھ لاکھ استقبالی گاندھی جی کے چھ سات لاکھ استقبالیوں کے اروب میں آ گئے اور آٹے میں نمک کی طرح تحلیل ہو کر اس اژدہام میں کھو گئے ۔ کیسے ہار پھول کی مالائیں اور کیسا استقبال و خیرمقدم ! بھیڑ کا عالم یہ تھا کہ بیلاؤ پیر اور ہال تو ایک طرف رہا ساری سڑکوں ، شاہراہوں ، میدانوں ، پارکوں کی پہنائیاں اور وسعتیں تنگ ہو گئیں اور حشرات الارض سے پٹ گئیں ۔ مالاؤں کی دوکان نگاہوں سے اوجھل اور منقطع ہو کر رہ گئی ۔ کس کو ہوش تھا کہ بھیڑ کو چیر کر اپنی جان جوکھوں میں ڈالے اور دوکان تک پہونچ کر جیتی جان کے بدلے ہار خریدے ! وہاں دوکان محبوب کی کمر بن کر رہ گئی تھی اور ''کہاں ہے ، کس طرف ہے اور کدھر ہے'' کی صدائیں اگر بلند ہی ہوتی ہوں گی تو اس ہنگامۂ دار و گیر میں ان کا سننے والا کون تھا ؟ اگر دوکان کا پتہ چل جاتا تب بھی وہاں پہونچ کر ہار خریدنا ، پھر ہال تک پہونچنا اور اس کو دولہا دلہنوں کے گلے کا ہار بنانا تو ایک طرف ، وہاں تو دولہا دلہن ہی لا پتہ اور یوسف بے کارواں بن کر رہ گئے تھے ۔ سارے ہال اور گردو پیش پر گاندھی جی اور ان کے چیلوں کا مخالفانہ قبضہ تھا اور وہاں دلہنوں اور شہزادوں کے خیرمقدم کے بجائے گاندھی جی کا سواگت کیا جا رہا تھا ۔ پھولوں کی مالاؤں کے بجائے گاندھی جی پر کچے سوت کی لچھیاں نچھاور ہو رہی تھیں ۔ بہت دیر بعد پتہ چلا کہ صورت حال کی نزاکت کے پیش نظر شہزادوں اور دلہنوں کو کسی دوسری اجاڑ سمت سے بدقت نکال کر دور تک پیدل چلا کر کرایے کی ٹیکسیوں کا انتظام کرکے غیر آباد راستوں سے والکیٹر نظام پیلیس تک پہونچایا گیا جہاں محدود تعداد میں چند خاص خاص اور بلند پایہ افراد کے ذریعے استقبال و خیرمقدم کا فرض کفایہ ادا کیا گیا ۔ جب تک یہ بھیڑ بھاڑ رہی بیچارے گل فروش متحیر و گم سم سے

آشیاں جلتا رہا اور باغباں دیکھا کیے

جب ہوش میں آئے اور حواس بجا ہوئے تو میدان خالی تھا ۔ جہاں انسانوں کا سمندر موجیں مار رہا تھا وہاں ہو کا عالم تھا ۔ اب یہاں گل فروش تھے ، مالاؤں کے انبار تھے اور مالکان ہوٹل کی طرف سے بقیہ رقم کرایہ کی ادائیگی اور جلد سے جلد ہوٹل خالی کرنے کا تقاضہ اور مطالبہ ۔ سارے گل فروش مالاؤں کے انبار کو وہیں چھوڑ کر روتے پیٹتے شہر کی جانب چل پڑے ۔ جس شخص نے ان کی طرف آنکھ اٹھا دی اس سے وہ اپنی بپتا کہنے لگ گئے ۔ ان سے ہمدردی سب کو ہوئی اور کر کوئی کچھ بھی نہ سکا ۔ یہ وقت وہ تھا جبکہ خلافت کمیٹی دم توڑ رہی

تھی ۔ تحریک خلافت مصطفیٰ کمال پاشا کے القائے خلافت کے بعد بستر علالت پر دراز تھی اور روز بروز مضمحل ہوتی چلی جا رہی تھی ۔ تاہم چند مقامات پر اس کا اثر باقی تھا اور تحریک میں کام کرنے والے تحریک کے اضمحلال کے باوجود اپنے مخلصانہ کردار اور حاجت روا و ہمدرد خلائق ہونے کی وجہ سے پبلک کی نگاہوں میں معزز و موقر تھے ۔ خاص کر بمبئی شہر ، حسین شہید سہروردی، کے کلکتہ اور میرے وطن اجمیر شریف میں اس کا اثر و نفوذ صاف صاف دیکھا جا سکتا تھا ۔ اس اثر کی نوعیت کے بعض پہلو بڑے عجیب اور مضحک بھی تھے، مثلاً اگر بارش نہیں ہوئی ہے ، سخت گرمی پڑ رہی ہے ، قحط کے آثار ہیں تو لوگ محلوں سے میٹنگ کر کر کے خلافت میں آتے تھے اور ہم سے بڑی سنجیدگی کے ساتھ شکایتی لہجے میں باضابطہ مطالبہ کرتے تھے کہ صاحب گرمی کی شدت سے پبلک پریشان ہے ، قحط کا اندیشہ ہے ، آپ یہاں کیا کرتے رہتے ہیں ؟ آپ سے اتنا نہیں ہو سکتا کہ پانی برسوا دیں ؟ اجمیر شریف میں اتفاق سے دو ولی صفت بزرگ ایک دن ایک ہی وقت میں انتقال کر گئے ۔ دونوں کی تجہیز و تکفین کا وقت قریب قریب ایک ہی تھا اور دونوں کی تدفین علیحدہ علیحدہ قبرستانوں میں یک وقت ہونی تھی ۔ یہ صورت حال بلائے جان بن گئی ۔ ایک گلخن افروز (چنے بیچنے والا بھڑبھونجا) سربازار گلے پڑ گیا اور چلا چلا کر بڑے کرخت لہجے میں کہنے لگا کہ " بس صاحب بس! دیکھ لیا آپ خلافت والوں کو ، بڑے لیڈر بنے پھرتے ہیں"۔ اس دوران میں ہمارے گرد ایک اچھی خاصی بھیڑ جمع ہوگئی ۔ میں نے اس خوف سے کہ ممکن ہے ہم میں سے کسی سے کوئی سنگین اور شرمناک قسم کا جرم سرزد ہو گیا ہو اور علانیہ سربازار افشا کرکے یہ بھڑبھونجا عزت کے ٹکے کر ڈالے بڑے ملائم انداز میں ڈرتے ڈرتے اس سے خفگی کی وجہ اور اپنا قصور دریافت کیا ۔ کہنے لگا " صاحب ، یہ دونوں بزرگ ایک وقت کیسے مر گئے ؟ اب ہم دونوں کے کفن دفن اور نماز جنازہ میں کیسے شریک ہوں ؟ ایک سے تو ہم نا محروم (محروم کی بجائے نا محروم اسی کی اپج ہے) ہی رہ جائیں گے ۔ آپ سے اتنا بھی نہ ہو سکا کہ ان کے مرنے کا وقت آگے پیچھے کر دیتے ۔"

اس کی لن ترانی سن کر لوگ ہنسی سے لوٹ پوٹ ہو گئے ۔ میں نے اطمینان کا سانس لیا اور ان الفاظ میں معذرت کرکے پیچھا چھڑایا کہ اس دفعہ غفلت کو معاف کرو آئندہ ایسی باتوں کا خیال رکھا جائے گا ۔ ہاں تو عرض یہ کر رہا تھا کہ خلافت والے اپنے ایثار اور محیرالعقول کارناموں کی وجہ سے پبلک کے دلوں میں اس قدر اتر گئے تھے کہ ان کو قضا و قدر کے کارخانے میں دخیل سمجھ لیا گیا تھا ۔ ایسے ہی تاثرات کے ماتحت بہت سے لوگوں نے گل فروشوں کو مشورہ

دیا کہ خلافت ہاؤس جاؤ ، وہاں شاید کوئی صورت اور اس مشکل کا حل نکل آئے ۔ میں خلافت کے دفتر میں اپنی نشست پر کام کر رہا تھا کہ پچیس تیس افراد پر مشتمل ایک انبوہ روتا پیٹتا دفتر میں داخل ہوا ۔ ان کے چہروں پر ہوائیاں اڑ رہی تھیں ، چیخ چیخ کر رو رہے تھے ۔ کسی کے آنسو بہ رہے تھے ، کسی کی آنکھیں خشک تھیں مگر صورت روہانسی بنی ہوئی تھی ۔ دریافت کرنے پر ان لوگوں نے ساری داستان غم سنا ڈالی ۔ ایک دو باتیں کہتے تھے اور بیچ بیچ میں کچھ کچھ رو بھی لیتے تھے ۔ سب کچھ سننے کے بعد میں حیران و سراسیمہ ہو کر رہ گیا اور دیر تک سوچ بچار کے بعد صرف یہی کہ سکا کہ میں کیا کر سکتا ہوں ، میرے بس میں کیا ہے ؟ مایوسی کے یہ کلمات سن کر وہ لوگ اور بھی بکھر گئے اور پھوٹ پھوٹ کر رونے لگے ۔ وہ رو رہے تھے اور ہم حیران و ششدر ان کو دیکھ رہے تھے ۔ اب یہاں سے داستان کا وہ حصہ شروع ہوتا ہے جو مقصود بالذات ہے اور جس کی خاطر تمہید ہی کے معلوم نہیں کتنے صفحات سیاہ کر دینے پڑے ۔

جس دفتر خلافت میں گریہ و زاری کا کہرام بپا تھا اور تحیر و مایوسی کے بادل چھائے ہوئے تھے ٹھیک اسی کے بالائی حصے میں علامہ المشرق اقامت گزیں تھے ۔ دفعتاً علامہ کی تصویر ابھری اور نگاہوں میں پھر گئی ۔ میں اٹھ کھڑا ہوا اور ان لوگوں سے کہتا ہوا کہ " ٹھہرو میں ابھی آتا ہوں " بالائی منزل پر پہونچ گیا ۔ وہاں علامہ اپنی حالت میں گم اور حسب دستور آنکھیں بند کیے کسی فکر میں غرق تھے ۔ میں نے قریب پہونچ کر قدرے اونچی آواز میں کہا : ع

خیز کہ شد مشرق و مغرب خراب

علامہ نے آنکھیں کھولیں ۔ فرمایا "بیٹھو ، کیا بات ہے ؟" میں نے گل فروشوں کی تمام کتھا ایک ہی سانس میں سنا دی اور یہ بھی ظاہر کر دیا کہ غالباً کل شام تک شہزادگان حیدرآباد روانہ ہو جائیں گے ، ان کی اسپیشل تیار کھڑی ہے ۔ قدرے تامل کیا ، ہاتھ بڑھا کر میرے ہاتھ سے وہ مالائیں لے لیں جو میرے ہاتھ میں تھیں ۔ ان کو بغور دیکھا ۔ فرمایا "ہار کتنی تعداد میں ہیں؟" میں نے عرض کیا "لاکھ ڈیڑھ لاکھ ہوں گی یا کچھ کم و بیش ۔" فرمایا "اسپیشل کتنی لمبی ہے ؟" میں نے کہا "بڑی لمبی شیطان کی آنت ہے"۔ فرمایا "ان ہاروں سے پوری اسپیشل کو سجا کر دلہن کیوں نہ بنا دیا جائے ؟" میں علامہ کی ساری اسکیم کو سمجھ گیا جو ان کے دماغ میں آ چکی تھی ۔ میں نے تائید کی ۔ ٹیلیفون کی طرف ہاتھ لہراتے ہوئے فرمایا "فون قریب لاؤ اور سر اکبر حیدری سے ملا دو" ۔ میں نے قریب میز سے فون اٹھا کر علامہ کے قریب رکھا ۔ ریسیور اٹھا کر ڈائل کو گھمایا ۔ سر اکبر حیدری کا اسپیشل نمبر مل گیا ۔ اس طرف سے خود حیدری بول رہے تھے ۔ علامہ

نے ساری رام کہانی سنا کر فرمایا کہ حکومت نظام یہ سب ہار مقررہ قیمت پر خرید لے اور ان گل فروشوں ہی کو اس کو اندر باہر سے سجا دینے پر مامور کر دیا جائے۔ یہ اسپیشل بجائے خود ایک عجوبہ اور نئی چیز ہوگی۔ یہاں سے دکن تک کی فضائیں معطر ہوتی چلی جائیں گی اور ایک دل کش نظارہ اور اچھا تماشا رہے گا۔ سر اکبر نے علامہ کی بات بھی پوری نہ ہونے دی اور بڑی بیتابی سے کہا کہ ان گل فروشوں کو فوراً نظام پیلیس بھیج دیا جائے۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اسپیشل کو سجانے کا مسئلہ سر اکبر کے زیر غور تھا کہ علامہ نے ان کی مشکل حل کر دی۔ میں نے نیچے پہونچ کر ان لوگوں سے کہا کہ ایک منٹ ضائع کیے بغیر نظام پیلیس پہونچو اور سر اکبر حیدری سے ملو۔ یہ لوگ بھاگم بھاگ نظام پیلیس جا پہونچے اور سر اکبر نے سارے ہاروں سے اسپیشل سجا دینے کے لیے ان لوگوں کو باضابطہ مامور کر کے آرڈر دے دیا۔

چار پانچ بجے شام سے تمام رات اور دن کے گیارہ بجے تک یہ لوگ اسپیشل سجاتے رہے اور واقعی اس کو دلہن بنا کر رکھ دیا۔ دو بجے کے قریب سر اکبر آئے۔ کام کو پسند کیا اور پوری قیمت اور سجائی کی اُجرت اسی وقت چیک کے ذریعے ادا کر دی۔ دوسرے دن صبح ہی صبح پانچ چھ ٹیکسیاں خلافت ہاؤس میں داخل ہوئیں۔ ان میں سے گل فروش نکلے اور مٹھائیوں اور فروٹس کے چند ٹوکرے بھی برآمد ہوئے۔ ان لوگوں نے یہاں پہونچ کر اور وفور مسرت سے بے قابو ہوکر عجیب مجنونانہ حرکات کیں۔ خلافت ہاؤس کو سر پر اُٹھا لیا۔ ہم لوگوں کو کندھوں پر بٹھا لیا۔ سروں، چہروں، رخساروں کو چوم چوم کر گندہ کردیا اور خواہش ظاہر کی کہ علامہ کی زیارت کرائی جائے، ان سے شرف ملاقات کا موقع بہم پہونچایا جائے۔ علامہ بدقت اس پر تیار ہو سکے کہ ہال کی کھڑکی کے سامنے آ گئے۔ سب کے سلاموں کا جواب دیا۔ فروٹ اور مٹھائیوں کے متعلق فرمایا کہ یہ غیر ضروری تکلیف اور تکلف کیوں کیا اور اتنا فرما کر اپنی جگہ جا بیٹھے۔ مٹھائی اور فروٹ میں سے بقدر قلیل ایک سینی میں سجا کر علامہ کی خدمت میں پیش کیے گئے جس پر آپ نے صرف ایک غلط انداز نگاہ ڈالی۔ ان ماکولات کے ساتھ علامہ کی سردمہری نے حاشیہ نشینوں کو سرگرم عمل کر دیا اور وہ سارا خوان چٹ کر گئے۔ فروٹس اور مٹھائیوں کے ٹوکروں پر خلافت کمیٹی، خلافت اخبار، خلافت پریس کے کارکن ٹوٹ پڑے اور یہ سب ٹوکرے چشم زدن میں خالی ہوگئے اور حضرت اقدس خواجہ اعظم اجمیری نوراللہ مرقدہ کی دیگ لٹنے کا سماں آنکھوں میں پھر گیا۔

تصوف

یہ حکمت ملکوتی ، یہ علم لاہوتی
حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

یہ ذکر نیم شبی ، یہ مراقبے ، یہ سرور
تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار
شریک شورش پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

خرد نے کہہ بھی دیا لا الٰہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

عجب نہیں کہ پریشاں ہے گفتگو میری
فراغ صبح پریشاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

—اقبال ''ضرب کلیم''

علم الکتابت

پیش لفظ

ڈاکٹر فرانز روزن تھال پروفیسر ژیل یونیورسٹی امریکہ نے یونیورسٹی آف مچیگن کے مجلہ ''آرس اسلامیکا'' (*Ars Islamica*, Vols. XIII-XIV) میں ایک متن عربی میں بعنوان ''رسالہ ابوحیان التوحیدی الصوفی فی علم الکتابت'' مع مقدمہ و ترجمہ انگریزی و حواشی نہایت محنت سے طبع کیا ہے۔ یہ رسالہ اسلامی علم کتابت و خط کے جمالیاتی پہلو پر بہت اہم ہے۔ اتفاق سے آج تک اس متن کا توحیدی کے تذکرے میں کہیں حوالہ معلوم نہیں تھا۔ اس میں یاقوت کا بھی ذکر ہے۔ ڈاکٹر روزن تھال کا خیال ہے کہ یہ سوا یاقوت مستعصمی کے اور کوئی نہیں جس کا انتقال ۶۹۶ھ میں ہوا۔ اس حصے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس متن میں زمانہ ما بعد میں کچھ اضافے بھی کیے گئے ہیں اور آج تک اس رسالے کا محض یہی ایک نسخہ معلوم ہو سکا ہے۔ اس نسخہ کو کسی ابراہیم بن الحسن البواب البغدادی ، نے آخر ماہ رمضان ۷۲۸ھ میں لکھا تھا اور آج یہ قلمی نسخہ کونسلر اکیڈمی ویانا میں موجود ہے۔ روزن تھال نے اسی کی نقل حاصل کر کے شائع کی ہے۔ اس میں دو حصے ہیں — حصہ اول فن کتابت سے متعلق ہے جس میں مصنف نے اپنے عہد کے اعلیٰ اساتذۂ فن خطاطی سے استفادہ کیا ہے؛ دوسرے حصے میں مصنف نے بہت سے ماہرین فن اور مصنفین کے بیانات کو خطاطی کے جمالیاتی پہلو کے متعلق قلم بند کر دیا ہے جس سے خط کی اہمیت واضح ہے۔ چنانچہ اسے اردو میں پہلی مرتبہ پیش کیا جا رہا ہے۔ میں اس اردو ترجمے کے لیے پروفیسر خالد محمود کی اعانت کا ممنون ہوں۔ البتہ بعض تراکیب کو اسی طرح رہنے دیا گیا ہے۔

مختصر تذکرۂ مصنف: ابوحیان توحیدی صوفی کو یاقوت حموی نے ''معجم الادباء'' میں بزم صوفیا کا صدر نشین ، طبقۂ ادبا و فلاسفہ اور اہل کلام کا محقق بلکہ امام البلغاء جس کی نظیر نہیں ملتی ، بیان کیا ہے۔ آپ شیراز کے باشندے تھے جہاں ۳۱۰ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ نے بغداد میں تعلیم حاصل کی۔ آپ کے اساتذہ میں ابو سعید سیرانی ، علی بن عیسیٰ الرمانی ، قاضی ابو حامد المروزی ، قاضی ابوالفرج معانی بن زکریا النہروانی وغیرہ جیسے فضلائے زمانہ شامل ہیں۔ آپ نے تعلیم سے فارغ ہو کر تصنیف و تالیف کی طرف زیادہ توجہ کی۔ آل بویہ کے وزرا میں مہلبی بہت بڑا علم دوست تھا جس نے برامکہ کی یاد تازہ کر دی تھی۔ اگرچہ وہ بھی ابوحیان

توحیدی کے علمی تبحر کی قدر کرتا تھا مگر آپ کو شیعیت کی مخالفت میں بغداد چھوڑنا پڑا اور کافی عرصہ عزلت کی زندگی گذارنے کے بعد وہ مقام رے میں ابن العمید وزیر کے دربار میں پہونچے مگر وہاں بھی رسائی بوجہ علمی تمکنت نہیں ہوئی - یہاں سے وہ صاحب ابن عبادہ کے ہاں پہونچے جو ابتدا میں ابن العمید کا کاتب تھا اور اپنے علمی ماحول کی وجہ سے بہت مشہور تھا ، لیکن صاحب ابن عبادہ کی نگاہ میں نہ جچے اور پذیرائی نہ ہوئی - چنانچہ یہاں سے واپس آ کر آپ نے مستقل طور پر بغداد میں سکونت اختیار کی - اگرچہ وہ متذکرہ بالا وزرا کی سردمہری سے دل شکستہ ہو چکے تھے مگر آپ کی ملاقات ایک اور فرشتۂ رحمت یعنی ابوالوفا المہندس سے ہوئی جس سے پہلے مقام ارجان میں ملاقات ہو چکی تھی - اس نے ہر قسم کی مدد کا وعدہ کیا اور بغداد کے عظیم الشان شفاخانے میں ابوحیان کو اعلیٰ عہدہ عطا کیا اور صمصام الدولہ کے وزیر ابن سعد سے ابوالوفا نے تعارف کرایا جس نے ابوحیان کی بہت قدر کی - غرضیکہ ابوحیان توحیدی نے اپنے رنگ میں بے شمار کتابیں لکھیں اور اپنی شہرہ آفاق کتاب ''الامتاع و الموانسہ'' ابوالوفا کے نام معنون کر کے دوستی اور مروت کا صلہ دیا - توحیدی کا انتقال شہر شیراز میں ۴۱۴ھ میں ہوا کیونکہ آخر عمر اپنے مقام مولد شیراز چلے گئے تھے مگر آپ کی فہرست تصنیفات میں اس رسالے ''علم الکتابت'' کا کہیں پتہ نہیں ملتا - تاہم اس سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ کسی اور شخص نے آپ کے ملفوظات کو قلمبند کر دیا ہے - ابو حیان توحیدی کا تذکرہ ''انسائکلوپیڈیا آف اسلام'' ، جلد ۲ صفحہ ۱۲۶ ؛ یا قوت ''ارشاد الاریب'' جلد ۵ ، صفحہ ۳۸۰ ؛ اور ابن خلکان ''وفیات الاعیان'' صفحہ ۷۰۲ وغیرہ وغیرہ میں آیا ہے -

ابو حیان توحیدی کے اس رسالے ''علم الکتابت'' کو خط اسلامی کی باقاعدہ تاریخ تصور نہیں کرنا چاہیے اور نہ اس میں کسی خاص کاتب کا تذکرہ ملے گا - بلکہ اس خاص اور لاثانی تحریر کو خط اسلامی کی شان و شوکت کا بیان سمجھنا چاہیے جو عام طور پر خط اسلامی میں جمالیاتی طور پر مضمر ہے ، جو مختلف پہلوؤں سے دیکھنے والے پر اثر انداز ہوتی ہے - یہ خوبی کسی اور قوم کے خط میں موجود نہیں ہے - ابو حیان نے اس نظریے کے تحت اپنے زمانے تک کے مختلف ادبا ، خطاط و امرا کے اقوال اور آرا کو نہایت عمدہ اور مستند طریق پر جمع کر دیا ہے - میرا عرصے سے ارادہ تھا کہ تاریخ خط یا کسی خاص کاتب کے تذکرے یا کسی طرز خط کے ارتقا کو بیان کرنے کے علاوہ خط کے حسن اور اس کے لبھاؤ پر کچھ لکھا جائے - چنانچہ اس ضمن میں یہ رسالہ اس کمی کو احسن طریق پر پورا کر دے گا - جہاں تک ممکن تھا ضروری حواشی جمع کر دیے گئے ہیں - یہ ظاہر ہے کہ ترجمہ اصل کو پیش نہیں کر سکتا تاہم یہ کوشش اردو دان طبقہ کے لیے اور شائقین خط

اسلامی کے لیے کی گئی ہے۔

البتہ اس رسالے میں علاوہ اسلامی خط کے طریقہ کار اور اس کی شان و شوکت کے علم خطاطی میں ضروری مصطلحات بھی میسر آئیں گی جو اساتذہ نے ابتدا میں وضع کی ہیں جس سے مزید علم ، خط اسلامی کا طریقہ کار اور اس کی باریکیوں کا پتہ چلے گا۔ ان کو کماحقہ سمجھنے کے لیے میں نے یہاں تین عکس خط عربی پیش کیے ہیں جو دراصل سید ابراہیم مصری کاتب کے رقم کردہ ہیں۔

۱۹۵۱ میں ڈاکٹر ابراہیم الگیلانی نے روزن تھال کے اسی عربی متن ''علم الکتابت'' کو دمشق سے شائع کیا اور بروکلمان نے بھی اپنی تاریخ کی جلد اول کے ضمیمے (ص ۴۳۶) میں اس کا ذکر کیا ہے۔

وما توفیقی الا باللہ

محمد عبداللہ چغتائی

یکم دسمبر ۱۹۶۶ (۱۶ شعبان المعظم ۱۳۸۶)

تشکیل الحروف وما یتولد منها

مصطلحات الخط العربی

حروف کی اصل شکلیں اور ان کے مختلف اسلوب

۲- حروف کی مختلف صورتیں اور ان کا مختلف دیگر حروف سے جوڑ

۳- حروف کے مختلف طریقہ کار اور مختلف مصطلحات اور ان کا آپس میں جوڑ

ابو حیان الصوفی کا رسالۂ ''علم الکتابت''

اللہ کے نام کے ساتھ جو رحمان اور رحیم ہے اور اسی پر اعتماد ہے

شیخ ابو حیان علی بن محمد بن العباس التوحیدی الصوفی البغدادی۔خدا ان پر رحمت فرمائے۔کہتے ہیں :

اے مخاطب ، خدا تیری عمر دراز کرے اور تجھے دائمی مسرت عنایت فرمائے! میں ایک دن کسی رئیس کے مکان پر تھا اور خطاطی کی تعریف ، اس کے اقسام کی تشریح ، اس کے فنون کی تفصیل اور اہل عراق میں جو اس فن کے آدمی ہو گذرے ہیں اور ان کے علاوہ دوسرے خطاطوں کے مذاہب (طریقۂ کتابت) کے بارے میں کلام جاری تھا اور وہ رئیس خود ناقابل نقل خط کا مالک تھا اور اس کی خطاطی کی متوازی مثال نہ ملتی تھی ۔

پس میں نے بھی جرأت کے ساتھ وہ کلام پیش کیا جس کا بیشتر حصہ میں نے ابو محمد البربری ،[1] جو ہمارے پاس بغداد میں محرر تھے ، سے محفوظ کیا تھا اور وہ اپنے فن میں گوئے سبقت لے جا چکے تھے اور اس فن کو اپنے باپ اور چچا سے وراثت میں پائے ہوئے تھے اور کسی جڑ کو جب فضائل اور رذائل کی کچھ قلمیں لگ جاویں تو پھر حیران کن نتائج پیدا ہوتے ہیں اور عجائب و غرائب کا اظہار ہوتا ہے ۔

اور میں نے اس کلام کو اس سے ملایا جو میں نے درجۂ کمال کے قلموں اور پختہ خطوط کے اصحاب اور افاضل سے سیکھا تھا ، جیسے ترتیب حروف کے ساتھ رقت لطافت اور دقت ظرافت کے بہترین نظام پر ان قلموں کے ہاتھوں نے چنا تھا ، جو سبقت لے جا چکے تھے ۔ اور ان دنوں توجہ کا مرکز خط کوفی کی مختلف اقسام کی تحسین تھی جو بارہ قواعد تھے : ''اسماعیلی ، مکی ، مدنی ، اندلسی ، شامی ، عراقی ، عباسی ، بغدادی ، مشعب ، ریحانی ، مجرّد اور مصری ''۔[2]

۱۔ ابن الندیم ''الفہرست'' (مطبوعہ مصر، ۱۳۴۸ھ) ص ۱۳ ، میں مشہور بربری خاندان کے خطاطوں کا ذکر ہے ۔ اس میں ابو محمد القاسم کا ذکر موجود ہے ۔ شجرہ یوں ہے : ابو محمد بن ابو القاسم ، اسماعیل بن ابو حسین ، اسحاق بن ابراہیم بن عبداللہ البربری الخ ۔ اسی خاندان میں سے ابو حسین اسحاق نے ایک رسالہ خط پر بنام ''تحفۃ الوامق'' لکھا تھا ۔

۲۔ ان میں سے بیشتر شہروں کے نام پر قائم کیے گئے ہیں ، اسماعیلی اور ریحانی شخصیتوں کے نام پر قائم ہوئے ، عباسی ایک خاندان کے نام پر موسوم ہوا اور مجرد اور مشعب اپنے اپنے وصفی معنوں پر قائم ہوئے ۔ اول الذکر سے مراد سادہ خط اور ثانی الذکر سے مراد وہ خط کوفی ہے جس سے آگے خط کی کئی قسمیں نکلیں ۔

پس یہ ہیں وہ خطوط عربیہ جن میں وہ بھی ہیں جو قدیم الایام میں مستعمل تھے اور وہ بھی جو نئے ایجاد ہوئے اور یہ جو مختلف استنباط کیے ہوئے نمونے ہیں یہ صحابہ کرام رض سے مروی ہیں ، یہاں تک کہ یہ ابن مقلہ[۳] اور یاقوت[۴] تک پہونچے جنھوں نے اپنے اجتہاد سے انھیں نئی طرح میں ڈھالا ۔ اے مخاطب ، خدا تیری عمر دراز کرے ! میں ایک دفعہ ابن بربری کی مجلس میں تھا اور وہ مجلس ارباب قلم اور اصحاب خطوط سے بھرپور تھی اور ان میں سے ہر ایک اپنے مخفی نوادر کا انکشاف کر رہا تھا ۔

(۱) ان میں سے ایک نے کہا : ''بہترین قلم وہ ہے جو اپنے جسم میں ہی پختہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو ، جس کا پانی اس کے اپنے چھلکے میں ہی خشک ہوا ہو ، جو اپنا تخم پھینکنے کے بعد کاٹا گیا ہو ، جس کی رال سخت ہو اور حجم وزنی ہو ۔''

(۲) دوسرے نے کہا : ''محرّف (ترچھے کٹے ہوئے) قلم کا خط کمزور اور خوبصورت ہوتا ہے ، مستوی (برابر کٹے ہوئے) قلم کا خط سخت اور صاف ہوتا ہے ، متوسط (درمیانے) قلم میں پہلی دونوں قسموں کے ایک ایک وصف کا اجتماع ہوتا ہے اور جو قلم لمبا ہو وہ ہلکے ہاتھ کی تیز کتابت میں مدد کرتا ہے اور جو قلم چھوٹا ہو اس کا معاملہ اس کے برعکس ہے ۔''

(۳) ایک اور نے کہا : ''قلم کی زبان یا نوک بنانے کے چار طریقے ہیں : (۱) الفتح (کھولنا)—سخت قلم میں یہ زیادہ گہرا بنایا جاتا ہے ، نرم میں کم اور درمیانے میں ان دونوں کے درمیان ؛ (۲) النحت (چھیلنا)—اس کی دو صورتیں ہیں : اطراف سے چھیلنا اور اندر سے چھیلنا ۔ اطراف کی چھلائی دونوں طرفوں میں برابر رہے اور کسی ایک طرف جھکی ہوئی نہ ہو وگرنہ اس طرف کا کنارہ کمزور ہو جائے گا ، اور قلم کی رال اس میں برابر رہے اور اس کی تراش خواہ قلم موٹا ہو خواہ باریک قلم کی چھلائی میں برابر رہے ؛ (۳) الشق (پھاڑنا)—پس یہ بھی قلموں کے لحاظ سے ہے ۔ اگر قلم سخت ہو تو اکثر چھلکا پھاڑا جائے اور اگر قلم نرم ہو تو تیسرے حصہ کی مقدار میں چھلکا پھاڑا جائے اور اگر درمیانہ قلم ہو تو پھر ان دونوں میں سے حد وسط لے لی جائے ؛ (۴) القط (کاٹنا)—پس اس کی کئی قسمیں ہیں : محرف (ترچھا کاٹنا) ، مستوی (برابر کاٹنا) ، قائم (اوپر کی طرف) کاٹنا ،

۳۔ ابن مقلہ مشہور خطاط تھا جسے خط منسوب کا موجد قرار دیا جاتا ہے۔ اس کا پورا نام ابو علی محمد بن علی بن مقلہ تھا ۔ اس کا انتقال ۳۲۸ھ میں ہوا ۔

۴۔ ابو الدرد جمال الدین یاقوت مستعصمی کی طرف اشارہ ہے جس کا انتقال ۶۹۶ھ میں ہوا ۔ خط نسخ کے لکھنے میں اسے امام تصور کیا جاتا ہے ۔

مصّوب (ایک طرف جھکا کر کاٹنا) ۔ ان میں بہترین 'محرّف' ہے جس کا ترچھا پن درمیانے درجے کا ہو ۔ کچھ لوگ اس طرف مائل ہیں کہ کاٹ گولائی میں ہو اور اس کی تعریف کرتے ہیں اور اس کی طرف راغب ہیں اور میری مراد گولائی سے یہ ہے کہ اس کا ترچھا ہونا ظاہر نہ ہو اور تمہارا چاقو والا ہاتھ اس پر اس طرح برابر آئے کہ کسی طرف کچھ بھی جھکاؤ نہ ہو اور 'قائم' وہ ہے کہ چھلکے اور رال کا برابر رہنا یک حالت ہو اور مصوب چھلکے اور رال کے لحاظ سے پسند نہیں کیا جاتا ۔"

(۴) اور فاضل مدقق ابو علی بن مقلہ الوزیر الکاتب نے وصف قلم میں فرمایا :

"جلفہ (قلم کا قط) کو لمبا کرو اور اسے بہتر بناؤ ، کاٹ اس کی ترچھی ہو اور دائیں طرف ہو اور اس کی کاٹ ہی اصل میں خط ہے ۔" اور کاتب کو سات چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے ۔ ایسا خط جو تحقیق کے ساتھ سادہ ہو ، تحدیق کے ساتھ آراستہ ہو ، تحویق کے ساتھ باقاعدہ ہو ، تخریق کے ساتھ مزین ہو ، تشقیق کے ساتھ بہتر ہو ، تدقیق کے ساتھ اصلاح شدہ ہو اور تفریق کے ساتھ ممتاز ہو ۔ پس یہ ہیں اس کے اصول اور اس کے فنون و فروع پر مشتمل قواعد اور ہر قلم کا نتیجہ اس کی قدر کے مطابق ہوتا ہے اور گھاٹ پر اترنے والے واپس آنے والوں کے برابر ہوتے ہیں ۔ انشاءاللہ !

"مجرّد بالتحقیق" سے مراد تمام حروف کو خواہ وہ بے ترتیب ہوں یا ترتیب شدہ ، علیحدہ علیحدہ ہوں یا ملے ہوئے ، اپنے قلم کی لمبی اور چھوٹی زدوں کے ساتھ ، شگافوں اور دائروں کے ساتھ ممتاز شکل دینا ہے حتیٰ کہ تو انہیں کھلے کھلے دانتوں کے ساتھ کھلتا ہوا دیکھے (یعنی مسکراتے ہوئے) اور خوبصورتی سے لگے ہوئے باغوں کو ہنستے ہوئے پائے ۔ پس یہ ہے جو سب حروف پر مجموعی طور پر شامل و حامل ہے اور جو ان میں سے ایک ایک کے ساتھ تخصیص رکھتا ہے ۔ پس اسے اس کے بعد میں آگے بیان کروں گا ۔

"تحدیق" سے مراد حا ، خا اور جیم جیسے حروف کو جو اپنے اندرونی سفید وسط کے ساتھ باقاعدہ کرتا ہے ، نیچے ، اوپر اور اطراف کی طرف سے محفوظ کرنا ہے خواہ دوسروں کے ساتھ یہ حروف ملے ہوئے ہوں خواہ ان سے علیحدہ ہوں حتیٰ کہ کھلی ہوئی آنکھ کی پتلی کی طرح دکھائی دیں ۔

"تحویق" سے مراد واؤ ، فا اور قاف جیسے حروف کو سامنے سے ، درمیان سے اور آخر سے گول کرنا ہے اس طرح کہ اس میں حلاوت پیدا ہو اور اس کی رونق میں زیادتی ہو ۔

"تخریق" سے مراد ہا ، عین ، غین اور ان جیسے دوسرے حروف ، خواہ وہ اکیلے ہوں یا دوسروں کے ساتھ ملے ہوں ، کے مونہوں کو اس طرح کھولنا ہے کہ حسّ ضعیف بھی ان کی وضاحت اور کھلا ہوا ہونے پر دلالت کرے ۔

''تعریق'' سے مراد اس نون ، یا اور ان جیسے حروف کو جو کلمہ کے آخر میں واقع ہوں جیسے من ، عن ، فی ، الیٰ اور علیٰ اس طرح ظاہر کرنا ہے کہ وہ ایک ہی طرز پر بنے ہوئے معلوم ہوں ۔

''تشقیق'' سے مراد صاد ، ضاد ، کاف ، طا ، ظا اور ان جیسے دوسرے حروف کو اس طرح لپیٹنا ہے کہ تناسب اور تساوی محفوظ رہے کیونکہ شکل انہی دو کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اور انہی کے ساتھ 'پررونق ہوتی ہے اور خطاطی جیسا کہ کہا گیا ہے ایک روحانی جیومیٹری (علم ہندسہ) ھے جو آلہ' جسمانیہ کے ساتھ قائم ہوتی ہے ۔

''تنمیق'' سے مراد سب حروف کو خواہ وہ علیحدہ علیحدہ ہوں یا ملے ہوئے ہوں صفائی کے ساتھ لکھنا ، متفاوت تکمیل سے نگاہ رکھنا اور برابر کرنے میں زیادہ مشقت سے بچانا ہے ۔

''توفیق'' سے مراد سطروں کو اول ، اوسط ، آخر ، اسفل اور اعلیٰ میں اس طرح سیدھا رکھنا ہے کہ موافقت میں مفید ہو اور مخالفت سے پرہیز ہو ۔

''تدقیق'' سے مراد حروف کے اواخر کی باتھ چھوڑنے کے ساتھ کنارۂ قلم کو کام میں لگانا اور اس کو کبھی سامنے سے ، کبھی ایک کنارے سے ، کبھی دونوں کناروں سے ، کبھی دباؤ ڈال کر ، کبھی دباؤ ہلکا کر کے اس طرح گھمانا کہ حد بندی ہو جائے کہ اس کی رونق ، نور ، خوبصورتی اور چمک دوگنی ہو جائے ۔

''تفریق'' سے مراد حروف کو باہمی مزاحمت اور ملابست سے اس طرح محفوظ کرنا ہے کہ ہر حرف اپنے ساتھی سے وجود میں علیحدہ رہے اور اچھی شکل میں اس کے ساتھ جمع ہو ۔

پس ایک خطاط کے لیے یہ دس نکات جبکہ وہ طبعی طور پر مناسبت رکھتا ہو ، اس کے افعال میں موافقت ہو ، طبیعت کی شیرینی ہو اور حلیم خمیر کا ہو ، کافی ہیں ۔

(۵) اور میں نے ابوالحسن الاعسر[۵] خطاط کو کہتے ہوئے سنا کہ خط چار قسموں کا ہوتا ہے ۔ ''پس پہلی قسم محقق ہے جو موٹے ، درمیانے اور باریک قلم سے خواہ ترچھا کٹا ہو خواہ سیدھا ، اس کے بعد نیم محقق ہے جو اسی قسم کی قلموں سے لکھا جاتا ہے ۔ پھر تیسری اور چوتھی قسم مرسل ہے اور نیم مرسل بھی انہی قلموں سے لکھی جاتی ہیں ۔'' آپ نے کہا کہ تو کوشش کر کہ موٹا قلم کھردرا نہ رہے ، درمیانہ منافی بے جوڑ نہ ہو اور باریک ضعیف نہ ہونے پائے ۔

۵- اس شخص کا تعین نہیں ہو سکا ۔

(٦) اور المدرس٦ نے ابن خلال وراق٧ کو باب الطاق کے پاس کہا : ''اے فلاں جب تو قلم کو ترچھا کاٹے تو اس پر ہاتھ کا زیادہ دباؤ نہ ڈال اور جب تو اسے سیدھا کاٹے تو ہاتھ کو اس پر نرم نہ رکھ اور باوجود خوبصورتی کے تیرے خط کا عیب یہ ہے کہ تیرے قلم کی قوت ضرورت سے زائد ہو اور ایک عیب غیر معمولی جلدی بھی ہے جو قلت اعتنا پر دلالت کرتی ہے - پس تو ایسا نہ کر کیونکہ عمدگی کی ایک سطر زیادہ عمدہ اور زیادہ فائدہ بخش ہے جلدی کے دس ورقوں سے -''

(٧) اور میں نے انہی کو ایک اور دن کہتے ہوئے سنا کہ حبر (ماجو) سیاہی سے لکھنا بدنما اثر رکھتا ہے -

(٨) اور میں نے ابن سورین الکاتب٨ کو کہتے سنا کہ : لوگ گمان کرتے ہیں کہ مشق کی ہمیشگی خط کو اچھا کر دیتی ہے - میں اس بات کو صحیح ، اطمینان بخش اور قابل قبول نہیں پاتا کیونکہ مشق کی ہمیشگی کو نسبت کی تفاوت کے ساتھ حرکت کو حرکت سے ملاتا ہے اور یہ چیز بے قاعدگی پیدا کرتی ہے کیونکہ اس کا صدور تھکے ہاتھ سے ہوتا ہے اور بیشتر موقعوں پر قلم میں سرکشی اور آلات تحریر میں عصیان پیدا ہو جاتی ہے -

(٩) اور میں نے طائع کے کاتب علی بن جعفر٩ کو جو بہت اچھے خط والا تھا اور جس کا میلان حروف کو گھیرا دار بنانے کی طرف بہت تھا کہتے ہوئے سنا کہ : ''ایک خطاط کے لیے خط کے بلند اور نیچا کرنے میں صرف کرنے سے اپنے ہاتھ کو بچانا سب سے زیادہ نفع مند ہے ، خاص کر جب کہ یہ ثقیل ہو کیونکہ حرکات جب حروف کی شکل اختیار کرلیں اور حروف جب حرکات میں دفن ہو جائیں تو صور خطیہ اور حروف شکلیہ اتنے ہی محفوظ رہیں گے جتنے وہ حروف سے بھرے ہوں گے اور ان کے ابدان اتنے ہی بچے ہوئے ہوں گے جتنی ان دونوں کی آن دونوں کی طرف نسبت ہوگی -

اور ان دنوں ایک دفعہ میں نے اپنے ہاتھ میں کوڑا لے کر اسے کئی دفعہ

٦- غالباً یہ اسی متذکرہ بالا بربری خاندان کے کسی فرد کی طرف اشارہ ہے جو ''المدرس'' (پروفیسر) کے لقب سے مشہور تھا -

٧- توحیدی نے خود اس کا ذکر اپنی تالیفات میں کیا ، اور یاقوت حموی نے ''ارشاد الاریب'' جلد ۴ ، صفحہ ۲۴۵ ، میں کیا ہے جس میں کسی علی بن محمد بن خلال کا ذکر ہے جس کا انتقال ۲۸۲ھ میں ہوا - لفظ وراق سے مراد عام طور پر وہ عالم ہیں جو کتابوں کا لین دین کرتے ہیں - باب الطاق بغداد میں مشرق کی طرف ایک بڑے محلہ کا نام تھا -

٨- توحیدی نے ان کا ذکر اپنی تالیف ''امتاع'' جلد سوم ، ص ۲۱۲ ، میں کیا ہے -

٩- ایضاً ، جلد دوم ، ص ۶۲۰ -

اپنی سواری پر اٹھایا تو کچھ وقت کے لیے میرا خط بدل گیا۔ جب میں نے اس واقع کو ابو سلیمان[۱۰] کے سامنے بیان کیا تو اس نے کہا ''بہت خوب! گویا کہ یہ وصف ایک موسیقار سے حاصل شدہ ہے کیونکہ وہ گانے میں مختلف حرکات کو وزن کرتا ہے، کبھی بھاری حرکات کو ہلکی حرکات سے ملاتا ہے اور کبھی ہلکی کو بھاری سے علیحدہ کرتا ہے اور کبھی دونوں میں سے ایک کو دوسری پر اٹھاتا ہے خواہ ایک ضرب کی زیادتی سے ہو یا ایک ضرب کی کمی سے اور اس دوران صنعت میں وہ باریک ترین حِسّ سے حسّ میں گذرتا ہے اور حسّ لطیف نفس لطیف کے اس طرح پیوست ہوتی ہے جیسا کہ نفس کثیف کے ساتھ متصل ہو۔''

اور اس کا کلام اس سے بھی زیادہ بلیغ تھا لیکن اس کے لیے دوسرا مقام اس سے بہتر ہے۔

(۱۰) اور ابو اسحاق الصابئی[۱۱] کو میں نے کہتے سنا: ''میں نے جب کبھی مسوّدہ لکھنے کے بعد فوراً کتابت کی تو خط میں بے قاعدگی، قلم میں لہر اور ہاتھ میں ثقل پایا، لیکن جب کبھی مسودہ لکھنے کے بعد تھوڑا سا آرام بھی کر لیا اور تھوڑی سی نیند بھی کر لی تو میں جتنا چاہتا رہا کامیاب رہا اور اس میں غلطی سے محفوظ رہا۔''

(۱۱) اور میں نے علامہ الزہری[۱۲] کو جو ابن مقلہ، ابن زنجی[۱۳] اور بنی ثوابہ[۱۴] کا ساتھی رہ چکا تھا کہتے ہوئے سنا: ''جس نے حروف منفصلہ (حروف کو علیحدہ علیحدہ) لکھنے کا تحقیقی فن حاصل کیا اس کے بعد ایک کو دوسرے سے اور دو کو تیسرے سے پھر تین کو چوتھے سے ملایا اور اس طرح حروف متصلہ آخر جیسے: فسیکفیکہم، یستنصرون، استعلام، استفہام، استقامت، استنامت، خجخج، ججبا، استنجاح، حجاجحہ، صیادنۃ، صیاقلہ، صقالبہ، غطارفہ، طراخنہ،

۱۰- ابو سلیمان السجستانی توحیدی کے اساتذہ میں سے تھے اور خطاطی میں ماہر تھے۔

۱۱- ابو اسحاق الصابئی ابراہیم بن ہلال الصابئی بہت بڑے فاضل زمانہ تھے۔ ان کا انتقال ۳۸۶ھ میں ہوا۔

۱۲- کسی ابوبکر الزہری کا ذکر توحیدی کی ''امتاع'' ص ۲۱۲، سطر ۳ میں ملتا ہے۔

۱۳- یہ غالباً ابو عبداللہ بن الزنجی سے مراد ہے جن کا ذکر آگے بھی نمبر ۱۵ کے ماتحت ملے گا۔

۱۴- یاقوت نے ''ارشاد الاریب'' جلد ۴، ص ۱۴۶، ۱۵۵، میں بنی ثوابہ کا ذکر کیا ہے جن کے مورث اعلیٰ یونس بن ثوابہ تھے اور توحیدی نے اسی نسبت سے دوسرے علما کا بھی ذکر کیا ہے۔

بطارقہ'' تک پہنچا اور مثلاً حططات ، خططات ، قططات ، نمص ، حمص ، تمص ، استنصح ، استصحب ، تکوکب ، استنجح ، استصلح ، استقبح ، استشرح اور جیسے متماثل حروف جو بہت ہیں ، سے واقف ہوا تو میں امید کرتا ہوں کہ وہ رسم الخط میں بہت بلند مقام حاصل کرے گا ۔ فیصلہ کن بات یہ ہے کہ سطروں کے اواخر کو سیدھا رکھے ، حروف کے اوائل کو برابر کرے ، ترتیب کو نگاہ میں رکھے ، جلدی سے بچے ، کسی حرف کے لٹکا ہوا جانے میں اپنی قدرت کو ظاہر کرے اور حروف کو زور سے لپیٹنے میں اپنے ہاتھ کو چلنے دے ۔''

(۱۲) اور میں نے عسجدی[۱۵] کو کہتے ہوئے سنا : ''خط کی زینت اس کا برابر ہونا ہے ۔ اس کا نمونہ اس کی شکل ہے ۔ اس کا رنگ خط کی سیاہی اور کاغذ کی سفیدی کو مناسب رکھنا ہے اور اس کی شیرینی (نفاست) اس کے اجتماع میں علیحدہ حروف کا افتراق ہے ۔''

(۱۳) اور میں نے ابن المرزبان[۱۶] الکاتب البلیغ[۱۷] کو کہتے ہوئے سنا : ''خط ایک مشکل جیومیٹری (علم الھندسہ) اور ایک سخت صنعت ہے کیونکہ جب یہ نفیس ہو تو کمزور ہوگا ، اگر ٹھوس ہو تو پونچھا جائے گا ، اگر بڑا ہو تو سخت ہوگا ، اگر باریک ہو تو بکھرا ہوگا اور اگر گول ہوگا تو موٹا ہوگا ۔ پس ایسی شکل جو ہر چھوٹی بڑی صنعت کو جامع ہو صرف شاذ و نادر صورتوں میں ہی مل سکتی ہے ۔''

(۱۴) اور میں نے ابن مشرّف بغدادی[۱۸] کو کہتے ہوئے سنا : ''میں نے مامون کے کاتب احمد بن ابی خالد کو جسے کہ شاہ روم اپنے تہوار پر اپنے اسباب زینت کے طور پر ظاہر کیا کرتا اور اس کی نمائش کرتا تھا ، کو دیکھا ۔ احمد بن ابی خالد کے الف اور لام نیچے اونچے اور سیدھے ہوتے تھے جتنے کہ ہو سکتے تھے اور میں نے اس کے خط کے سارے حرفوں میں سوائے ساتھ ملنے

۱۵- توحیدی ''امتاع'' جلد ۱ ، ص ۴۸ ۔

۱۶- ممکن ہے یہ مشہور محمد بن عمران المرزبان متوفی ۳۸۴ھ ہو مگر ایک اور کاتب المرزبان الفضل محمد بن عبداللہ بن المرزبان الشیرازی بھی اسی زمانے میں تھا جیسا کہ توحیدی کی ''امتاع'' سے واضح ہے ۔

۱۷- اس کا ذکر کہیں سے دستیاب نہیں ہوا ۔

۱۸- یہ شخص المامون کا کاتب تھا ۔ اس کا انتقال ۲۳۰ھ میں ہوا ۔ یہ واقعہ الصولی اور ثعلبی نے بھی بیان کیا ہے ۔ اس دستاویز کو ابن مقلہ نے لکھا تھا اور اس میں اسلام اور روم کے درمیان صلح کا ذکر تھا جسے رومیوں نے بہت پسند کیا تھا ، اور اس کی خاص موقعوں پر نمائش بھی کی جاتی تھی ۔

والی واؤں کے اور علیحدہ علیحدہ رہنے والی یاؤں کے کہیں کوئی عیب نہیں دیکھا ۔

''میں نے ابراہیم بن عباس[19] کا خط بھی دیکھا جو بہت کمزور تھا لیکن بہت نفاست والا اور آنکھوں کو فریفتہ کرنے والا تھا ۔

''میں نے 'ذوالریاستین[20] کا خط بھی دیکھا جو نہایت عمدہ تھا لیکن وہ قلم اوسط کے ساتھ اور باریک قلم کے ساتھ نہ لکھتا تھا ۔''

اس نے کہا کہ ''اہل مشرق اور اہل مغرب میں اور کوئی ایسا خط نہیں جو قابل بیان ہو ۔''

(۱۵) ابوعبداللہ بن الزنجی الکاتب ،[21] جنھیں میں نے آذربائجان میں ابراہیم بن مرزبان السلار کے لیے کتابت کرتے دیکھا ، نے ہمیں بتایا کہ : ''خطوں میں سے زیادہ تسلی بخش اور اس کی شرطوں کو سب سے زیادہ حاوی ہونے والا وہ خط ہے جس پر ہمارے عراق کے ساتھی گام زن ہیں ۔''

میں نے جب پوچھا کہ ابن مقلہ کے خط کے بارے میں اس کی کیا رائے ہے تو اس نے کہا ''وہ خطاطی میں پیغمبر ہے جس کے ہاتھ پر لکھنا اسی طرح اتارا گیا ہے جیسے شہد کی مکھیوں کی طرف چھتہ بنانا وحی[22] کیا گیا ہے ۔''

(۱۶) اور میں نے ابوجمل[23] سے جو نصرالدولہ شاشنکیر کی کتابت کرتے تھے پوچھا کہ آپ اہل جبل کے خط میں اور اہل عراق کے خط میں کس طرح فرق کریں گے تو آپ نے کہا : ''اس طرح کہ کسی ذی حِسّ پر وہ فرق مخفی نہ رہے اور نہ کسی شک و شبہ کا محتاج ہو ۔ ہمارے حضرات کا خط روشن اور رونق والا ہے اور اہل جبل کا سخت ہے ۔ جب کبھی اتفاق سے کوئی حرف بلندی کے ساتھ قائم ہو تو اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ گویا درست حروف کی لپیٹ میں خطا واقع

۱۹- الصولی (متوفی ۲۴۳ھ) سے مراد ہے ، جو ''ادب الکتاب'' کے مصنف کا جد امجد تھا ۔

۲۰- یعنی الفضل بن سہل (متوفی ۲۰۳ھ) مامون کا وزیر تھا ۔ طرز ''ریاستی'' اس کی طرف منسوب ہے جیسا کہ یاقوت نے ''ارشاد الاریب'' جلد ۶ ، ص ۶۰ ، میں واضح کیا ہے ۔

۲۱- ممکن ہے یہ شخص ابو عبداللہ محمد اسماعیل الزنجی ہو جس کا انتقال ۳۵۳ھ میں ہوا ۔

۲۲- یہ قرآن کی آیت ''و اوحی ربک الی النحل'' (۱۶ : ۶۸) کی طرف اشارہ ہے ۔

۲۳- توحیدی نے اپنی تصنیف ''صداقۃ'' میں ابن الجمل کو کاتب نصرالدولہ شاشنکیر بیان کیا ہے ، مگر توحیدی کی ''امتاع'' جلد ۱ ، ص ۶۶ ، میں ایک اور شخص بنام ابوالجمل بھی ملتا ہے ۔

ہو رہی ہے ۔ پھر باقی حروف کی تیاری کے لیے اس میں کوئی رونق باقی نہیں رہتی اور وہ ہر شے جو دوسری اشیا میں مستغرق ہو جائے اس کی کوئی رونق نہیں ہوتی ۔

(۱۷) اور میں نے ابو تمّام الزینبیؒ[۲۴] کو جو بڑے اچھے خط والے اور عجیب بلاغت کے مالک تھے یہ کہتے ہوئے سنا (در حالیکہ آپ سے پوچھا گیا تھا کہ آپ کو یہ خط اور یہ بلاغت کیسے حاصل ہوئے) : ''خط میں تو میں نے ابو علی بن مقلہ کو نمونہ بنایا اگرچہ میں اس کی اُمید سے کتنا ہی دور اور اس کے قریب آنے کے کتنا ہی ناقابل تھا اور بلاغت میں تو ہاشمی نسل اور بنو ثوابہ کی اقتدا زیادہ شرف والی اور فائدہ بخش رہی ۔''

اور اگر میں تمام وہ آرا جو میں نے اس شان کے ماہرین اور اس صنعت کے اکابر سے حاصل کیں بیان کرتا چلا جاؤں تو سلسلہ طویل ہو جائے گا اور ضخامت بڑھ جائے گی اور اب میں اس ضمن میں حکما اور علما کے وہ فقرات جو خط کی تعریف سے متعلق اور اس کے طالب علم کے ایے تجربے کے لحاظ سے فائدہ بخش ہیں بیان کرتا ہوں تا کہ تو پورے اہتمام کے ساتھ اس میں محتاط ہو اور وہ خط منتخب کرے جو اپنی قوت اور طاقت میں سب سے زیادہ باقاعدہ ہو ۔ اس فن کا دارومدار فرمانبردار طبیعت ، قوی ارادے اور تائید سابقہ سماویہ پر ہے ۔''

(۱۸) پرانے اہل فن حضرات میں سے بعض کا ارشاد ہے کہ ''اچھا خط سچائی میں وضاحت بڑھاتا ہے ۔''

(۱۹) اور قتادہ[۲۵] نے اللہ جل ثناءہ' کے ارشاد ''یزید فی الخلق مایشاء'' کہ خلق میں جس چیز کو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے سے مراد اچھا خط ہی لیا ہے ۔

(۲۰) اور وہب[۲۶] سے منقول ہے کہ ایک شخص نے بسم اللہ الرحمان الرحیم لکھا اور الفاظ کی وسعت اور خط کو بہت اچھا بنایا ۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس کی بخشش کر دی ۔

(۲۱) حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا : ''بد ترین قرأت بے ٹھکانے بولنا ہے اور بدترین کتابت مشق یعنی گھسیٹنا بد تحریر ہے ۔''

۲۴- یہاں قاضی القضاۃ الحسین بن محمد بن عبدالوہاب الشریف (متوفی ۴۳۲ھ) سے مراد ہے ، جیسا کہ توحیدی نے خود ''امتاع'' جلد ۳ ، ص ۱۰۰ ، ۱۵۳ ، ۲۱۳ ، میں بیان کیا ہے اور ''فہرست'' ابن ندیم ، ص ۶۸ ، میں ابو ثواب الاسدی کا ذکر فصحائے عرب کے تحت ملتا ہے جو ایک خاندان تھا ۔

۲۵- یہاں قتادہ بن دعامہ مراد ہے ۔

۲۶- وہب بن منبہ (متوفی ۱۱۵ھ) سے مراد ہے جو محدث تھے اور ابن منبہ کے لقب سے مشہور تھے ۔

(۲۲) اور آپ نے فرمایا : ''بہترین خط وہ ہے جو واضح ترین ہو اور واضح ترین وہ ہے جو خوبصورت ہو -''

(۲۳) اور حضرت عباسؓ نے فرمایا : '' خط ہاتھ کی زبان ہے اور بلاغت عقل کی زبان ہے اور عقل خوبیوں کی زبان ہے اور خوبیاں انسان کا کمال ہیں -''

(۲۴) اور حکیم اول (ارسطو) نے کہا : ''قلم زبان کی دو قسموں میں سے ایک ہے جیسا کہ کہا گیا ہے کہ عیال کی قات دو دولتوں میں سے ایک دولت ہے -''

(۲۵) نصر بن سیار[۲۷] سے کہا گیا کہ فلاں شخص لکھتا نہیں تو اس نے کہا یہ فن زمانۂ دراز سے مخفی ، طویل اور مضمحل کرنے والی دوا ہے -

(۲۶) ابن زیات الوزیر[۲۸] نے کہا کہ قلم کے ساتھ عقل کی بیٹیاں کتابوں کے پردوں میں زفاف مناتی ہیں -

(۲۷) ابن التوام[۲۹] نے کہا : ''قلم سے لکھا ہوا خط ہر جگہ اور ہر وقت پڑھا جا سکتا ہے اور ہر زبان میں ترجمہ کیا جا سکتا ہے اور زبان کا لفظ کانوں کی حد تک ہی ہوتا ہے اور بیان میں سب لوگوں کے لیے عام نہیں ہوتا اور اگر تحریر نہ ہوتی تو گذرے ہوئے لوگوں کی خبریں مختلف ہو جاتیں اور ان کی خبروں کا سلسلہ منقطع ہو جاتا - زبان صرف حاضر کے لیے ہے اور قلم اس کے لیے بھی جو تجھ سے غائب ہو اور ماضی کے لیے بھی اور مستقبل کے لیے بھی - پس اس کا نفع زبان کی نسبت زیادہ عام ہے اور دواوین اس کے محتاج ہیں اور وہ بادشاہ جو اپنی مملکت کے درمیان میں مقیم ہو اطرافِ سلطنت کی مصلحتوں، سرحدوں کے تحفظ اور مملکت کی تقویم پر صرف تحریر کے ذریعے ہی اطلاع پا سکتا ہے اور اگر فن تحریر نہ ہوتا تو تدبیر استقرار ہی نہ پاتی اور امور مستقیم ہی نہ ہوتے -''

(۲۸) اور اسماعیل بن صبیح الثقفی[۳۰] نے کہا کہ مردوں کی عقلیں ان کی قلموں کی نوکوں کے نیچے ہوتی ہیں -

(۲۹) اور علی بن عبیدہ[۳۱] نے کہا : ''قلم بہرہ ہے لیکن رازوں کو سنتا ہے ، گونگا ہے لیکن مضمون کو صاف بیان کرتا ہے ، وہ اگرچہ عاقل سے زیادہ درماندہ ہے لیکن سحبان وائل[۳۲] سے زیادہ فصیح و بلیغ ہے ، حاضر کی ترجمانی

۲۷- یعنی نصر بن سیار اللیث حاکم خراسان (متوفی ۱۳۱ھ) -

۲۸- یعنی محمد بن عبدالملک (متوفی ۲۳۲ھ) -

۲۹- اس شخص کا کہیں پتہ نہیں ملا -

۳۰- اس کا نام کچھ مزید وضاحت طلب ہے -

۳۱- علی بن عبیدہ الریحانی مراد ہے جو خلیفہ مامون کے زمانے میں تھا -

۳۲- در اصل سحبان وائل کو ہمیشہ اعلی قرأء کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے جیسا کہ ابن قتیبہ نے ''کتاب المعارف و ارشاد و الاریب'' ص ۱۴۸ ، سطر ۱۷ ، وغیرہ میں بیان ہے -

کرتا ہے اور غائب کی خبر دیتا ہے ۔''

(۳۰) اور مامون کے کاتب احمد بن یوسف[۳۳] نے کہا : ''باعصمت عورتوں کے رخساروں پر آنسو اتنے خوبصورت دکھائی نہیں دیتے جتنے قلموں کے آنسو کتابوں کے مسودوں میں ۔''

(۳۱) اور جعفر بن یحییٰ[۳۴] نے کہا ''خط حکمت کا ہار ہے ۔ اس کے ساتھ عقل کے موتیوں کی تفصیل کی جاتی ہے اور اس کے بکھرے ہوئے حصوں کو پرویا جاتا ہے اور بھٹکے ہوئے ٹکڑوں کو اکٹھا کیا جاتا ہے اور اس کی ترتیب کو بنایا جاتا ہے ۔''

(۳۲) اور النمری[۳۵] نے کہا : ''قلم دلوں کی سواریاں ، فطری صلاحیتوں کے قاصد اور عقلوں کے برتن ہیں ۔''

(۳۳) اور جبل بن زید[۳۶] نے کہا : ''قلم صاحب بصیرت کی زبان ہے جو ان امور کی خبر دیتی ہے جو کانوں سے مخفی رہیں اور ابھرے ہوئے قدرتی کیف کا یقین دلاتی ہے اور ان چیزوں کو بیان کرتی ہے جو دوسرے ملکوں کے واقعات ہوں ۔''

(۳۴) عبدالحمید بن یحییٰ[۳۷] کاتب مروان نے کہا : ''قلم ایک ایسا درخت ہے جس کا پھل لفظ ہے ؛ فکر ایک ایسا دریا ہے جس کا موتی حکمت ہے ؛ بلاغت ایک ایسا چشمۂ شیریں ہے جس میں پیاسی عقلیں سیراب ہوتی ہیں اور خط ایک ایسا باغ ہے کہ فوائد بالغہ اس کے پھول ہیں ۔''

(۳۵) ابن مقفع[۳۸] نے کہا : '' قلم علم کا قاصد ہے ، خبر کا انکشاف

۳۳- یہ کاتب دمشق میں تھا اور وہیں ۲۱۳ھ میں فوت ہوا ۔ ''تاریخ دمشق'' ابن عساکر ، ص ۱۲۳ ، سطر ۲ ۔

۳۴- یہ برمکی خاندان کے چشم و چراغ تھے ۔

۳۵- دراصل یہاں مراد ''منصور النمری'' ہے ۔ یہ شاعر تھا اور اس نے ہارون الرشید کی شان میں طویل قصیدہ کہا تھا ۔ جہشیاری ''کتاب الوزراء والکتاب'' ص ۲۳۳ ۔

۳۶- یہ شخص عمار بن حمزہ کا کاتب تھا جو خلیفۂ عباسی مہدی کے زمانے میں بغداد میں تھا ۔

۳۷- یہ شخص اموی خلیفہ مروان کا کاتب تھا اور اس کا انتقال ۱۲۳ھ میں ہوا ۔ جہشیاری ، ص ۷۲ ۔

۳۸- یہ مشہور ادیب عبداللہ بن مقفع کی طرف اشارہ ہے ۔ دوسری صدی ہجری میں فارس میں پیدا ہوا ۔ اس کا ایرانی نام روز پسر داوزبہ تھا ۔ اس نے بہت سی پہلوی کتابوں کو عربی میں منتقل کیا جن میں سے اہم ترین کتاب ''کلیلہ و دمنہ'' ہے جو باقی ہے ۔

کرتا ہے ، نظروں سے پوشیدہ چیز کو ظاہر کرتا ہے ، فکر کے تھکے ہوئے قویٰ کو تیز کرتا ہے اور گردش ایام اور تجربہ کے پھل مشق سے چنتا ہے ۔''

(۳۶) ابودلف عجلی[۳۹] نے کہا : ''قلم کلام کا سنار ہے جو دل کی آسودگی کو پگھلاتا ہے اور ڈھلی ہوئی دھات کی ڈلی کو صورت و شکل بخش کر اس سے تخیل و تصور پیدا کرتا ہے ۔''

(۳۷) ہشام بن حکم[۴۰] نے کہا : ''خط ایک ایسا زیور ہے جسے عقل کے خالص سونے سے ہاتھ بناتا ہے اور ایک ایسا زربفت ہے جسے حذاقت کی لڑی سے قلم ُبنتا ہے ۔''

(۳۸) فیلسوف یونان نے کہا : ''خط کے ساتھ دانائی نظر آتی ہے اور رقّ قلم سے سیاست کا تصور ہوتا ہے ۔''

(۳۹) ثمامہ[۴۱] نے کہا : ''قلم جس قسم کے آثار چھوڑے زمانہ ان کے نشان مٹانے کی خواہش نہیں رکھتا ۔''

(۴۰) ہشام بن عبدالملک[۴۲] نے کہا : ''خط ایک کمزور سی صورت ہے لیکن اس کے معانی بڑے جلیل ہیں اور ایک حقیر سی شکل ہے لیکن اس کی شان بہت عظیم ہے ۔''

(۴۱) صاحب الطاق[۴۳] نے کہا : ''بہت سے ایسے خط ہیں جو آنکھوں میں غیر معروف ہیں لیکن خیالات کی پوری توجہ کے طالب ہیں ۔''

(۴۲) ہاشم بن سالم[۴۴] نے کہا : ''سیاہی کی صورت نظروں سے سیاہ ہے لیکن آنکھوں میں سپید ہے ۔''

(۴۳) بشر بن ُمعتمر[۴۵] نے کہا : ''قلب ایک معدن ہے ، عقل جوہر ہے ، زبان کوہ کنی ہے ، قلم سنار ہے اور خط ایک تیار شدہ زیور ہے ۔''

۳۹۔ ابو دلف القاسم بن عیسیٰ العجلی (متوفی ۲۲۶ھ) ۔

۴۰۔ اس کا ذکر ابن ندیم (ص ۲۴۹) نے یوں کیا ہے : ابو محمد ہشام بن الحکم مولی بنی شیبان کوفی ۔ بغداد میں آ کر بس گیا تھا ۔ غالباً ۲۱۵ھ میں فوت ہوا ۔ کافی کتابیں تصنیف کیں ۔

۴۱۔ معتزلہ عالم (متوفی ۲۱۳ھ) ۔

۴۲۔ یہ خلیفہ بنو آمیہ میں سے تھا ۔ اس کا انتقال ۱۲۶ھ میں ہوا ۔

۴۳۔ اس کا کہیں حال نہیں ملا ۔

۴۴۔ ایک ہشام بن سالم کا ذکر بنی ذوالرمہ کے بیان یہی ملتا ہے جو نحوی اعرابی کا معاصر تھا جسے توحیدی نے ''امتاع'' جلد ۲، ص ۴۰۱ میں بیان کیا ہے۔

۴۵۔ معتزلہ عالم (متوفی ۲۱۰ھ) ۔

(۴۴) سہل بن ہارون (متوفی ۲۱۵ھ) نے کہا: ''قلم ضمیر کی ایک ناک ہے۔ جب اس کی نکسیر بہے تو اس کے اسرار ظاہر ہوتے ہیں، آثار بیان ہوتے ہیں اور خبریں شائع ہوتی ہیں۔''

(۴۵) احمد بن ابی خالد[۳۶] کو ایک اعرابی نے لکھتے دیکھا اور کہا: ''دوات ایک چشمہ ہے، قلم ایک گھاٹ ہے اور کتاب آرام گہ ہے۔''

(۴۶) مامون نے کہا: ''خط علم کا ایک باغ ہے، عقل کا مرکز ہے، حکمت کی ایک ٹہنی ہے اور بیان کا ایک دیباچہ ہے۔''

(۴۷) ابراہیم بن جبلہ[۳۷] نے کہا: ''میرے پاس سے عبدالحمید کاتب گذرا اور میں ایک ردی خط لکھا رہا تھا۔ اس نے پوچھا کیا تو چاہتا ہے کہ تیرا خط اچھا ہو جائے؟ میں نے کہا ہاں۔ اس نے کہا اپنے جلفہ کو لمبا کر اور اس کے قط کو دوبارہ بنا۔ پس میں نے ایسا ہی کیا اور میرا خط اچھا ہو گیا۔''

(۴۸) جعفر بن یحییٰ نے ایک اچھے حسین خط کی طرف دیکھا اور کہا: ''میں نے بہ یک وقت کبھی کسی اشک بہانے والے اور مسکرانے والے کو قلم سے زیادہ خوبصورت نہیں دیکھا۔''

(۴۹) مامون نے اچھے خط سے لکھی ہوئی ایک سرکاری دستاویز دیکھی اور کہا: ''کیا عجیب قلم ہے، کس طرح شاہی شکوہ کو بُن رہا ہے اور اطراف دولت کو سجا رہا ہے اور اعلام خلافت کو کھڑا کر رہا ہے۔''

(۵۰) عمرو بن عاص کا ایک کاتب حضرت عمر کے پاس آیا۔ پس آپ نے کہا: کیا تم مکہ کے ابن القین تو نہیں ہو؟ اس نے کہا ہاں۔ آپ نے فرمایا قلم (خط) اپنے لکھنے والے کو ظاہر کرنے میں تامل نہیں کرتا۔

(۵۱) الرشید اسماعیل بن صبیح[۳۸] کے خط سے بہت خوش تھا۔ اس نے ایک اعرابی کو کہا کہ میرے سامنے اسماعیل کی کتابت کو بیان کر تو اس پر اس نے کہا: ''میں نے اس کے قلم سے زیادہ تیز کسی کو نہیں دیکھا اور نہ اس سے زیادہ کسی خط کو مضبوط دیکھا ہے۔'' اس پر رشید نے فرمایا ''اے بدو تو نے خوب جواب دیا'' اور اسے انعام عنایت کیا۔

۳۶۔ اس کا ذکر جہشیاری نے ''کتاب الوزراء'' ص ۳۱۸، میں مامون کے دربار کے ضمن میں کیا ہے۔

۳۷۔ بعینہ یہی عربی عبارت جہشیاری (ص ۸۳) نے نقل کی ہے بلکہ اوروں نے بھی دی ہے یعنی بڑے لوگوں کے اقوال مشہور و سند ہو جاتے ہیں۔

۳۸۔ اسماعیل بن صبیح یحییٰ برمکی کا کاتب خلیفہ ہارون الرشید کے زمانے میں تھا۔ جہشیاری، ص ۱۸۹۔

(۵۲) فضل بن یحییٰ[۴۹] نے کہا : ''خط کی برائی دو لکنتوں میں سے ایک لکنت ہے جس طرح خط کی اچھائی دو بلاغتوں میں سے ایک بلاغت ہے ۔''

(۵۳) عبداللہ بن طاہر[۵۰] نے ایک کاتب کے خط کی طرف دیکھا اور اسے پسند نہ کیا اور کہا :''اسے شاہی عہدے سے علیحدہ کر دو کیونکہ وہ خط کے ضمن میں علیل ہے اور اس کا یہ متعدی مرض کسی اور کو نہ لگ جائے ۔''

(۵۴) معبد بن فلان[۵۱] نے عبداللہ بن طاہر کے پاس ایک عذرداری پیش کی جو برے خط سے لکھی تھی ۔ اس پر اس نے یہ حکم لکھا : ''ہم نے تیرے عذر کے قبول کرنے کا ارادہ کیا ، لیکن جب ہم نے تیرے خط کی برائی دیکھی تو ہم نے ارادہ بدل لیا اور اگر تو اپنی عذرداری میں سچا ہوتا تو تیرے ہاتھ کی حرکت تیری مدد کرتی ۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اچھا خط اپنے لکھنے والے کی حمایت کرتا ہے ، دلیل کو روشن کرتا ہے اور مدعا کے حصول کو ممکن بناتا ہے ۔''

(۵۵) دو کاتب تخایرا خاندان کے اپنے اپنے خط کی بہتری کے اختلاف پر سہل بن ہارون[۵۲] کے پاس گئے ۔ اس پر اس نے ایک کو کہا کہ تیرا خط توگھڑا ہوا خالص سونا ہے اور دوسرے کو کہا کہ تمہارا خط ایک اعلیٰ بنا ہوا زربفت ہے ۔ تم دونوں آخری حد تک پہنچ گئے اور دونوں نے غایت کو حاصل کر لیا ۔''

(۵۶) اقلیدس نے کہا کہ خط ایک روحانی جیومیٹری (علم الھندسہ) ہے جو جسانی آلے سے ظاہر ہوتی ہے ۔

(۵۷) اومیرس[۵۳] نے کہا کہ خط ایک ایسی چیز ہے جسے عقل حس کے واسطے سے قلم میں ظاہر کرتی ہے ۔ جب اس کے ساتھ روح مل جاتی ہے تو خط سے عنصر اول کے ساتھ عشق ہوتا ہے ۔

(۵۸) افلاطون نے کہا : ''قلم عقل کی بیڑیاں ہیں ، خط حِسّ کا ارتقا ہے اور روح کی تمنا اس کے ذریعے حاصل ہوتی ہے ۔''

(۵۹) مودوطیس[۵۴] نے کہا : ''قلم عقل کا سردار ہے ، خط قلم کا مخدوم ہے یعنی عقل کا تحفہ ہے اور بلاغت سب کا زیور ہے ۔''

۴۹- آل برمک سے تھا ۔

۵۰- ابن ندیم (ص ۱۷۰) نے آل طاہر کے تحت اسے شاعر بلیغ بیان کیا ہے (انتقال ۲۲۶ھ) ۔

۵۱- جہشیاری (ص ۲۸-۲۹) نے معاف بن نعیم سے بیان کیا ہے کہ میں اور سعید بن طوق بنی العنبر کی مجلس میں موجود تھے ۔

۵۲- توحیدی ''امتاع'' جلد ۱ ، ص ۱۰۰ ؛ ''عقدالفرید'' جلد ۲ ، ص ۱۵۶ ۔

۵۳- مشہور یونانی فیلسوف ہومر مراد ہے ۔

۵۴- مشہور قدیم مورخ ہیروڈوٹس مراد ہے ۔

(۶۰) جالینوس نے کہا : قلم خط کا طبیب ہے ، خط روح کی تدبیر کرتا ہے اور معنی صحت کا چشمہ ہیں ۔''

(۶۱) بلنیساس نے کہا : ''قلم طلسم اکبر ہے اور خط اس کا نتیجہ ہے ۔''

(۶۲) ارسطو نے کہا : ''قلم علتِ فاعلہ ہے ، سیاہی علتّ عنصریہ ہے خط علت صوریہ ہے اور بلاغت علت تمامیہ ہے ۔''

(۶۳) شاہ یونان نے کہا : ''دنیا کا معاملہ دو چیزوں کے ماتحت ہے اور ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے ماتحت ہے—تلوار اور قلم—اور تلوار قلم کے تابع ہے ۔''

(۶۴) اور سکندر نے کہا : ''اگر قلم نہ ہوتا تو سلطنت ہی قائم نہ ہو سکتی اور ہر چیز عقل اور زبان کے ماتحت ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں ہر چیز پر حاکم ہیں اور ہر چیز کی خبر دینے والی ہیں ۔ اور قلم ہی تجھے یہ دو چیزیں دکھاتا ہے اور تیرے پاس انھیں حاضر کرتا ہے ۔''

(۶۵) منجمین کا خیال ہے کہ قلم جماوں کے حساب میں بہت زیادہ نفع دینے والا ہے ۔

(۶۶) یحییٰ بن خالد[۵۵] نے کہا : ''خط ایک صورت ہے جس کی روح بیان ہے ، جس کا ہاتھ تیزیٔ رفتار ہے ، جس کا قدم برابری ہے اور جس کا ہتھیار معرفت تقسیم ہے ۔''

(۶۷) ایک اعرابی سے پوچھا گیا کہ تیری ابراہیم بن عباس[۵۶] کے خط کے متعلق کیا رائے ہے ۔ اس نے کہا خطبوں میں اس کی تقریر بکھرے ہوئے موتی پھینکتی ہے اور قلم کے ساتھ وہ کتابوں میں موتیوں کو ترتیب دیتا ہے ۔

(۶۸) ابراہیم بن عباس نے اپنے سامنے ایک لڑکے سے کہا : ''چاہیے کہ تیرا قلم درمیانہ ہو اور یہ کہ تو اسے گرہ سے نہ کاٹے کیونکہ اس میں بہت سے معاملات کی اُلجھن ہوگی اور یہ کہ تو مڑے ہوئے قلم سے نہ لکھے اور نہ ایسے قلم سے جو غیر مستوی شق کیا گیا ہے ۔ پس اگر تجھے فارسی یا بحری قلم نہ ملے اور تو نبطی قلم لینے پر ہی مجبور ہو تو ان میں سے وہ چن جو بھورے رنگ کی طرف مائل ہو ، اور اپنے چاقو کو اُسترے سے بھی زیادہ تیز بنا اور اس سے قلم کے سوا اور کچھ نہ کاٹ اور اس کی اصلاح کی پوری کوشش کر اور چاہیے کہ جس پر تجھے قلم کاٹنا ہے وہ سخت ترین لکڑی ہو تاکہ قط مستوی آئے اور اپنے

۵۵- آل برمک مراد ہے ۔

۵۶- یعنی ابراہیم بن العباس بن محمد الصولی ۔ اس نے عبدالحمید مشہور کاتب کے خط پر کلام کی ہے ۔ جہشیاری ، ص ۸۲ ۔

قلم کو برابر اور ترچھے کے مابین کاٹ اور جب تو باریک لکھے تو قلم کو سیدھا پکڑ تاکہ حروف اچھی طرح واضح ہوں اور اگر جلی لکھنا ہو تو ترچھا رکھ اور سب سے بہتر خط وہ ہے جو سب سے زیادہ ظاہر ہو اور قرأت بھی سب سے بہتر وہ ہے جو سب سے زیادہ واضح ہو۔''

(۶۹) حسن بن وہب[۵۷] کہا کرتے تھے: ''ایک کاتب کو متعدد صلاحیتوں کی ضرورت ہے جیسے قلم کو اچھی طرح کاٹنا، اس کے جلفہ کو لمبا کرنا، قط کو ترچھا بنانا، انگلیوں سے قلم کے پکڑنے میں محتاط اور نرم ہونا، سیاہی کو اس کفایت سے جانے دینا کہ حروف اس سے اچھی طرح ظاہر ہو جائیں، اس سے محتاط رہنا کہ دھبے نہ پڑنے پائیں، غلطی کی صورت میں حروف کی شکل کا ترک کر دینا، تصحیف حروف کے وقت اعراب کا مبہم رکھنا، تحریر کو بروئے کار لانا، فصل کا دھیان ہونا اور اسے اچھی طرح بلکہ ملحوظ رکھنا۔''

(۷۰) سعید بن حمید[۵۸] کاتب نے کہا: ''جن امور کا جاننا کاتب کے آداب میں شامل ہے ان میں سے قلم کا ایسے مقام سے پکڑنا جو موزوں ترین ہو، اور اسے سیاہی سے اتنا دور رکھنا جتنا کہ ممکن ہو سکے اور اسے قرطاس[۵۹] کی کافی زمین دینا اور قلم کے کنارے کی ناقص طرف سے نہ لکھنا اور اسے معیار انصاف پر رکھنا اور بہترین پیمائش پر کھینچنا یہاں تک کہ اس سے کم کی نہ کسی میں تمنا ہو اور نہ اس سے زیادہ کی کسی میں خواہش ہو۔ وہ اسے اس کی سطر میں تعدیل سے قائم کرے اور اس کی شکل کا جو حرف آئے، اسے اس کے مشابہ بنائے اور حرف کو حرف سے اس طرح ملائے کہ وہ مساحت کی تنگی اور مسافت و وسعت میں پہلے طریق کے مطابق ہی چلا آئے۔ اور ایک لفظ کو اس طرح نہ توڑے کہ اس کا کوئی حرف دوسری سطر میں چلا جائے اور اپنی تحریر کے خطوط کے اضلاع کو برابر رکھے اور اسے اس لباس سے آراستہ نہ کرے جو اس کا نہ ہو اور نہ اس کا وہ حق روکے جو اس کا اپنا ہو وگرنہ اس کی رونق الٹ جائے گی اور موزونیت خراب ہو جائے گی۔''

۵۷- حسن بن وہب خلیفہ واثق عباسی کا کاتب تھا اور وزیر سلیمان کا بھائی تھا۔

۵۸- ''فہرست'' ابن ندیم، ص ۱۷۹، نے دو اشخاص ابو عثمان سعید بن حمید کاتب اور سعید بن حمید النجستگان کا ذکر کیا ہے۔

۵۹- معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تک لفظ ''کاغذ'' استعمال میں نہیں آیا تھا یا قرطاس کاغذ سے مختلف تھا۔

(۷۱) مسلم الحرّانی۶۰ نے کہا : ''اپنی ادبی کتابوں کو کالی سیاہی سے معطر بناؤ -''

(۷۲) العتابی۶۱ نے ایک وراق کو کچھ لکھتے دیکھا اور اسے اس کا خط پسند نہ آیا - اس پر اس نے اسے کہا : ''تیرے خط کی برائی تیری سیاہی کے کالے پن کی وجہ سے ہے کیونکہ شدت قبح شدت سواد سے بہتر ہے -''

(۷۳) مامون نے کہا ''حکمتوں کے ستارے سیاہی کی تاریکیوں میں چمکتے ہیں -''

(۷۴) منصور نے کہا : ''یہ حکمت کی باتیں ممکن ہے گم ہو جائیں - اس لیے کتابوں کو ان کا محافظ اور علامات (زبر و زیر) کو ان کا چرواہا بنا دو -''

(۷۵) ابن التوام۶۲ نے کہا : ''اگر تم مشترک صحیح حروف مع ان کے اعراب علامات مہیا کر لو تو وہ غلطی سے محفوظ رہیں گے -''

(۷۶) ایک شخص نے ایک یادداشت عبداللہ بن طاہر کے سامنے پیش کی - اس نے اس کی پشت پر فرمان لکھا : ''واقعی اس نے خوب لکھا ہے سوا اس کے کہ کاتب نے بے شمار امتیازی اعراب علامات لگائے ہیں -''

(۷۷) ابن ثوابہ۶۳ نے کہا : ''تحریر پر علامات لگانا غلط فہمی سے بچا دیتا ہے -''

(۷۸) علی بن عیسیٰ الوزیر۶۴ نے کہا جیسا کہ اس کے بیٹے عیسیٰ نے ہمارے سامنے بیان کیا : ''علامات لگی ہوئی تحریریں منقوش چادروں کی طرح ہوتی ہیں -''

(۷۹) ایک شخص نے عبداللہ بن طاہر کے سامنے ایک ایسی یادداشت پیش کی جس پر مٹی بہت زیادہ لگی ہوئی تھی - پس اس نے اس پر لکھا : ''اگر وہ اس کے ساتھ اتنا صابون منسلک کرتا کہ ہم اپنے کپڑے دھو سکتے تو ہم اس کی حاجت پوری کر دیتے -''

۶۰- مسلم الحرانی مامون کے زمانہ میں صاحب بیت الحکمہ تھا - ''فہرست'' ص ۱۷۴ -

۶۱- یہاں ابوعمرو کلثوم بن عمرو العتابی (متوفی ۲۰۹ھ) مراد ہے جسے خصری نے ''زہر الاداب'' جلد ۲ ، ص ۲۳۶ ، میں بیان کیا ہے -

۶۲- اس شخص کا کہیں پتہ نہیں چلا -

۶۳- یہ ابوالعباس احمد کے خاندان سے تھا جیسا کہ اوپر واضح کر دیا گیا ہے -

۶۴- خلیفہ عباسی ہادی کا وزیر تھا - اسے افواج پر مسلط کیا گیا تھا - اس کا انتقال ۳۵۳ھ میں ہوا - جہشیاری ، ص ۱۶۷ -

(۸۰) ابو ایوب الموریانی۶۵ نے کہا : ''غیر ناطق علم کو اعراب کے ساتھ آراستہ کرو اور اسے غلط پڑھے جانے سے محفوظ کر لو ۔''

(۸۱) ابراہیم بن عباس نے کہا : ''قلم ایک خاموش آدمی کی طرف سے کلام کرتا ہے ، نہ بول سکنے والے کی خبر دیتا ہے ، دلوں کی ترجمانی کرتا ہے ، غیب کے امور پر مطلع کرتا ہے ، گھروں کی دوری اور ملاقات کی دیری کے باوجود مشافہت پیدا کرتا ہے ۔ قلم کی خبریں منقطع نہیں ہوتیں اور نہ اس کے آثار مٹتے ہیں ۔ قلم بولتا بھی ہے اور خاموش بھی ہوتا ہے ، مقیم بھی ہے اور مسافر بھی ، حاضر بھی ہے اور غائب بھی ، دور بھی ہے اور قریب بھی ۔ اگر اسے حرکت میں لایا جائے تو جلدی کرتا ہے اور اگر بلایا جائے تو جلدی حاضر ہوتا ہے ۔ رازوں کا چھپانے والا ہے اور اس میں خطرے سے سلامتی ہے ۔''

(۸۲) محمد بن عبدالملک الوزیر نے کہا : ایک مخطوطہ جو اعراب سے مزین کیا جائے وہ عربی ہے اور غیر معرب نبطی ہے ۔''

(۸۳) سعید بن حمید نے کہا : ''جو بغیر نشانوں کے رستہ چلا گمراہ ہو گیا اور جس نے بغیر اعراب کے تحریر پڑھی پھسل گیا ۔''

(۸۴) عبدالحمید۶۶ نے کہا : ''بنجر زمین وحشت ہے اور پھولدار باغ مسرت ہے ۔ جب اپنے جوبن پر ہوتا ہے تو اس کا حسن کمال پر ہوتا ہے ۔ اسی طرح خط ہے جو بلا نقط اور اعراب بنجر زمین کی طرح ہے اور نقطوں اور اعراب والا ایک روشن باغ کی طرح ہے ۔''

(۸۵) ابن ثوابہ نے کہا : ''مسودے کے لیے اعراب اسی طرح اہم ہیں جس طرح گھوڑوں کے لیے پاؤں پر سفید نشان ۔''

(۸۶) سہل بن ہارون نے کہا : برا خط ایک ادیب کے لیے نحیف کرنے والی بیماری ہے اور اظہار مدعا کے لیے عبارت کا مناسب نہ ہونا ایک لبیب کے لیے سیاہ داغ ہے ۔''

(۸۷) حسن بن وہب نے ایک کاتب کے خط کی طرف دیکھا اور کہا کہ یہ فریفتہ ہونے والی نگاہ کی سیرگاہ ہے ، مسرت آمیز الفاظ کا باغ ہے ۔

(۸۸) عبیداللہ بن ابی رافع۶۷ نے فرمایا : جب میں حضرت علی بن ابی

۶۵- ابو ایوب الموریانی وزیر منصور تھا ، اور اس کا اصل نام سلیمان بن مخلد تھا ۔ جہشیاری ، ص ۹۷ ۔

۶۶- عبدالحمید بن یحیٰی الکاتب اپنے زمانے میں شہرہ آفاق کاتب تھا اور مروان بن محمد کے ہاں تھا ۔

۶۷- عبید اللہ بن رافع حضرت علیؓ کے کاتبوں میں سے تھے ۔ ان کو اکثر عبداللہ نام سے لکھا ہے جیسا کہ ابن حجر نے ''تہذیب التہذیب'' میں لکھا ہے ۔

طالب کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کے لیے کتابت کیا کرتا تھا تو آپ نے مجھے فرمایا : ''اے عبیداللہ ! اپنی دوات میں صوف ڈال ، قلم کے کنارے کو لمبا رکھ ، سطروں کے درمیان جگہ چھوڑ ، حروف کو اکٹھا رکھ اور برابری کو لازم پکڑ ۔''

(۸۹) ابو سُلیم نے کہا ''میں قرآن پاک کی نقلیں کیا کرتا تھا کہ میرے پاس سے حضرت علی بن ابی طالبؓ گذرے ۔ اس پر آپ نے فرمایا ''اپنے قلم کو جلی کر ۔'' پس میں نے اس میں سے کچھ حصہ توڑ دیا ۔ پھر میں نے لکھنا شروع کیا ۔ اس پر آپ نے فرمایا ''یہ بہت اچھا ہے اس کو اسی طرح پر رونق بنا جس طرح اللہ تعالیٰ نے اسے نورانی بنایا ۔''

(۹۰) حضرت ابن سیرین۶۸ نے فرمایا وہ قرآن پاک کو مشقاً لکھنا مکروہ جانتے تھے کیونکہ اس میں ناشائستگی اور کرختگی پیدا ہوتی ہے ۔

(۹۱) حضرت عمر بن خطابؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کے کاتب کے ایک خط کو غلط پڑھا ۔ پس آن کی طرف آپ نے لکھا ''میں نے تمھاری طرف ایک کوڑا بھیجا ہے'' اور آپ کو لکھا کہ اللہ کے لفظ کو محذوف لکھا ہے اور کاتب سخت سزا کا مستحق ہے ۔

(۹۲) اور ابراہیم نے کہا : جس کی روح کو عقل ، زبان کو بلاغت ، ہاتھ کو خطاطی ، ہیئت میں رعب اور خصائل میں حلاوت عطا ہوئیں تو اس کے لیے خوبیاں منظم ہو گئیں اور فضائل اس پر نچھاور ہوئے اور صرف شکر کرنا باقی رہ گیا اور یہ کمالات اسے کس طرح حاصل ہو سکتے تھے ۔

(۹۳) عبیداللہ بن حسن عنبری۶۹ نے کہا : ''میں نے کوئی بلیغ تحریر نہیں دیکھی مگر یہ کہ اس نے میرے دل کو خوشی سے بھر دیا ہو اور میں نے جب کبھی کوئی اچھا خط دیکھا تو اس نے میری آنکھوں کو ٹھنڈک سے بھر دیا ہو ۔''

(۹۴) متوکل۷۰ نے احمد بن خصیب۷۱ کے خط کی طرف دیکھا تو اسے ردی پایا اور پھر اس پر کہا : اللہ تعالیٰ کی کتنی ہی بڑی قدرت ہے اس پر جو وہ چاہے ! اس شخص نے کئی رسوا کن خصائل کو اپنی جلد میں جمع کر رکھا ہے : خبث طبع ، زبان کی نالائقی ، عقیدے کی برائی ، معاملے کا فساد ، چہرے کی قباحت اور بد خط ہونا ۔ میں گمان کرتا ہوں کہ اس کا ساتھی برے مقام میں اور اسے متعدی مرض کا خوف لاحق ہے ۔

۶۸- یعنی محمد بن سیرین (متوفی ۱۱۰ھ) ۔

۶۹- مشہور و معروف قاضی ۔ ان کا انتقال ۱۶۹ھ میں ہوا ۔

۷۰- یہ خلیفہ المتوکل باللہ کی طرف اشارہ ہے جن کا انتقال ۲۴۷ھ میں ہوا ۔

۷۱- احمد بن حصیب خلیفہ عباسی المستنصر اور مستعین کا وزیر تھا ۔

(۹۵) اور میں نے ابوالوفا المہندس۴۲ کو ابن سعدان۴۳ کو کہتے سنا : ''اے وزیر ! خدا کی قسم ! تیرا خط حسن کی انتہا ہے اور تحقیق تیری بلاغت منتہیٰ تک پہنچی ہے ۔ پس ابن عباد۴۴ کے ساتھ مراسلت کرنے میں تجھے کون سی چیز ابو اسحاق الصابئی سے مدد حاصل کرنے کی طرف دعوت دیتی ہے ؟'' اس پر اس نے کہا : ''تحقیق ابن عباد غلطیوں کا بہت پیچھا کرنے والا ہے اور پھسلنے والے کو بہت برا بھلا کہتا ہے اور میں اس بات کو برا سمجھتا ہوں کہ وہ مجھے نشانہ بنائے۔ پس مجھے نہ صرف زخمی کرے بلکہ کاٹے اور یہ کہ میں خود لکھنے اور بولنے کو ترک کرکے اپنی سمجھ اور عزت کو محفوظ کروں ، مجھے زیادہ پسند ہے بجائے اس کے کہ میں اس کی سوئی سے ڈسا جاؤں اور اس کی حاضری اور غیر حاضری میں دھتکارا جاؤں اور یہ کہ کوئی دوسرا میرا قائم مقام ہو جائے اور میں سراب کی طرح ضائع ہو جاؤں اور بالکل اکیلا رہ جاؤں ۔ میرے لیے زیادہ سلامتی کا موجب ہے بجائے اس کے کہ میں بے عزت ہوکر رہوں اور بے وقوف بن کر ڈرا ہوا رہوں ۔''

شیخ ابو حیان نے کہا کہ یہ خط اور اس کی صفات و قلم اور اس کے حالات کے بارے میں گفتگو کا آخر ہے اور اگر ہم اس پر اور زیادہ کریں تو بوجھ اور اکتاہٹ بن کر رہ جائے گا اور میں امید کرتا ہوں کہ تیری رضا کا تعلق تفکر میرے لیے اس میں سبب قوی ثابت ہوگا ۔ والسلام !

تمت الرسالۃ۔۔۔الحمد للہ۔۔۔علی یدالفقیہ

ابراہیم بن الحسن البواب البغدادی

فی اواخر شہر رمضان سنہ ثمان و عشرین سبعمایۃ

۴۲۔ محمد بن محمد البوزجانی (متوفی ۳۸۸ھ) ۔ توحیدی نے اس کے لیے اپنی تالیف ''الامتاع'' تیار کی تھی ۔

۴۳۔ ابو عبداللہ الحسین بن احمد بن سعدان (متوفی ۳۷۵ھ) جس کے ایما پر توحیدی نے کتاب ''الصداقہ'' لکھی تھی ۔

۴۴۔ یہ مشہور صاحب ابوالقاسم اسماعیل بن عباد (متوفی ۳۸۵ھ) تھے جن کے ہاں توحیدی حاضر ہوا تھا ۔

اقبال اور تحریکِ پاکستان*

کاظم اهتدی

۱۹۰۵ تک اقبال ایک جوشیلے وطن پرست شاعر کی حیثیت رکھتے تھے ۔ ان کا پیغام تھا کہ ہندوستانی سارے اختلافات بھول کر یک رنگی اختیار کر لیں اور صلح و آشتی کا نیا شوالہ بنا کر تن من دھن سے وطن کی پوجا میں مصروف ہو جائیں ۔ اس نکتے کو نہ سمجھنے کی صورت میں اقبال نے اپنے ہم وطنوں کو خبردار کیا کہ ان کا صفحۂ ہستی سے نیست و نابود ہو جانا یقینی اور قطعی ہے ؂

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمھاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں ۔

اس لیے کسی ایسی تحریک میں شامل ہونا اقبال کے لیے ناممکن تھا جو ہندوستان کے اتحاد کا خاتمہ کر دے اور ہندو مسلم نفاق کا باعث ہو ۔ لیکن ان کے وطن پرستانہ نظریات میں بتدریج انقلاب آیا اور آخرکار انھوں نے اس عقیدے کو نہ صرف باطل ٹھہرایا اور ترک کیا بلکہ اسے مسلمانوں اور عام انسانوں کی عالمی برداری کے قیام میں بہت بڑی رکاوٹ متصور کیا ۔

عقیدۂ وطنیت کو ترک کرنے سے اقبال کے ذہنی ارتقا کے لیے راہ صاف ہو گئی اور اسی کے بعد انھوں نے ہندوستان کے سیاسی ، تمدنی اور معاشی حالات کا بغور مطالعہ کرکے دو قوموں کا نظریہ پیش کیا ۔ دو قوموں کے نظریے کی بنیاد پر پاکستان کی تحریک وجود میں آئی ۔ تصور وطنیت کی بیخ کنی کے بغیر نہ تو دو قوموں کا نظریہ ظہور پذیر ہو سکتا تھا اور نہ تحریک پاکستان ۔ اس لیے تحریک پاکستان سے اقبال کے تعلق کو سمجھنے کے لیے پہلی چیز جس کا مطالعہ ضروری ہو جاتا ہے تصور وطنیت ہے ۔ اس کے بعد ان مضمرات کا مطالعہ ضروری ہے جو اس نظریے میں مضمر ہیں ۔ پھر ہندوستان کے مخصوص حالات کا جائزہ لینے کے بعد ہم جس لازمی اور منطقی نتیجہ پر پہونچ سکتے ہیں وہ دو قوموں کے نظریے اور تحریک پاکستان کے علاوہ دوسرا نہیں ہو سکتا ۔

* ۱۹۵۴ میں اقبال اکادمی نے کالجوں کے طلبا و طالبات کے لیے ایک انعامی مقابلے کا اعلان کیا تھا ۔ صاحب مضمون ان دنوں اسلامیہ کالج کراچی میں تعلیم حاصل کر رہے تھے اور اس مقابلے میں اول رہے تھے ۔

پاکستان کا تصور اقبال ہی نے مسلمانوں کو دیا - ۱۹۰۸ کے بعد وہ تصور وطنیت کے بہت سختی سے مخالف ہوگئے تھے ، اس لیے مطالبۂ پاکستان سے ان کا مقصد مسلمانوں کے لیے ہندوستان میں محض ایک علیحدہ جغرافیائی وطن حاصل کرنا نہیں ہو سکتا تھا - چنانچہ جب اقبال نے ہندوستان کے شمال مغربی علاقے میں ایک ایک آزاد مسلم ریاست کے قیام کی خواہش ظاہر کی تو ساتھ ہی اس کی وضاحت بھی کی کہ یہ مسلمانوں کا وطن نہیں محض ایک مرکز محسوس ہوگا جہاں وہ اپنے تمدنی اور مذہبی حق خود ارادیت کو نشو و نما دے سکیں گے اور حکومت الٰہیہ کے نفاذ کا امکان پیدا کر سکیں گے - اس طرح پاکستان کی تحریک کا مطمح نظر حکومت الٰہیہ کا قیام قرار پاتا ہے - حقیقت یہ ہے کہ بغیر اس مطمح نظر کے پاکستان کی تحریک کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دی جا سکتی -

لہٰذا اس مضمون میں کوشش کی گئی ہے کہ متذکرہ بالا امور کو مدنظر رکھتے ہوئے اقبال کی تصانیف ، بیانات اور خطبات کی مدد سے تحریک پاکستان کا مطالعہ کیا جائے ، اور چونکہ تحریک پاکستان کے ساتھ اقبال بھی کسی حد تک ہمارا موضوع ہیں اس لیے بعض جگہ ان کے ذہنی ارتقا پر روشنی ڈالنا بھی ضروری سمجھا گیا ہے -

حب وطن اور وطن پرستی : ہر شخص قدرتی طور پر اس مقام سے محبت رکھتا ہے جہاں وہ پیدا ہوا اور اس نے پرورش پائی - ہر شخص کو اپنے وطن کے باشندوں ، وہاں کے رسم و رواج ، وہاں کے ماحول حتیٰ کہ وہاں کے در و دیوار تک سے محبت ہو جاتی ہے - چونکہ ایک ملک کے تمام باشندے قریب قریب ایک ہی سے خصائص رکھتے ہیں ، ایک ہی زبان بولتے ہیں ، ان کے یہاں تقریباً ایک ہی سے رسم و رواج ہوتے ہیں اور آب و ہوا ایک ہونے کی وجہ سے جسمانی ساخت میں یکسانیت پائی جاتی ہے ، اس لیے یہ محبت ذرا وسیع ہو کر پورے ملک کی محبت بن جاتی ہے -

حب وطن کا جذبہ ایک فطری جذبہ ہے مگر یورپ میں اس نے وطن پرستی کی شکل میں نشو و نما پا کر ایک سیاسی اصول کی حیثیت اختیار کر لی - یہی وطن پرستی تھی جو یورپ میں تنگ نظری ، مفاد پرستی اور بے انتہا تباہ کاریوں کا باعث بنی - یورپ کے مختلف ممالک اپنے اپنے مفاد کی خاطر ایک دوسرے سے آمادۂ پیکار ہوگئے اور مسیحیت کے زیر سایہ مذہبی بنیادوں پر پروان چڑھا ہوا اتحاد پارہ پارہ ہو کر رہ گیا -

براعظم ایشیا میں اس قسم کی وطن پرستی کا تصور پہلے سے موجود نہیں تھا - ۱۹۱۴ کی عالمگیر جنگ کے بعد وطن پرستی کے مہلک جراثیم مشرق وسطیٰ کے

مسلم ممالک میں پھیلنا شروع ہوئے۔ یہی وطن پرستی اور نسلی امتیاز کا غلط اور غیر اسلامی احساس ہے جو عربوں اور ترکوں کی باہمی رقابت کی تہ میں کار فرما تھا اور کسی حد تک آج بھی ہے۔

متحدہ ہندوستان میں ۱۸۵۷ کی جنگ آزادی میں ہندوستانیوں کی شکست کے بعد سرسید اور ان کے رفقائے کار حقائق کا تجزیہ کرکے اس نتیجے پر پہونچے تھے کہ قدامت پرستی یا کسی قسم کے فولادی ہتھیاروں سے حکمران قوم کے مقابل جد و جہد میں سراسر اپنا ہی نقصان ہے۔ ہندوستان کی غلامی خود ہندوستانیوں ہی کی مدعو کردہ ہے، لہٰذا جب تک ہندوستانی خود ہی نہ بدلیں آزادی کی جد و جہد فضول ہے۔ اگر انگریز چلے بھی گئے تو کوئی اور آ جائے گا۔ اس لیے وہ تھوڑی دیر کے لیے عہد غلامی پر رضامند ہو گئے اور تحریک آزادی شروع کرنے کے بجائے ہندوستان کے اخلاقی امراض معلوم کرکے ان کے رفع کرنے کی طرف متوجہ ہوئے تاکہ مریض میں اتنی توانائی آ جائے کہ وہ غلامی کی زنجیروں کو توڑ ڈالے اور پھر اپنی گم شدہ آزادی کو حاصل کر سکے۔

قدرتی طور پر سرسید کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہونا ضروری تھا کہ آخر مغربی اقوام کے عروج کا راز کیا ہے، تاکہ اس راز کو معلوم کرکے ہندوستانیوں کو بھی پستی سے بلندی کی راہ پر گامزن کیا جا سکے۔ اس راز کی جستجو میں ان کو مغرب کے تصور وطنیت کا علم ہوا۔ سرسید اس کو بھی یورپ کے عروج کا ایک راز سمجھے۔ چنانچہ انھوں نے تقریر و تحریر کے ذریعے اس تصور کی تبلیغ کا بیڑا اٹھایا۔ اس کی دوسری بڑی وجہ یہ تھی کہ ہندوستان میں بسنے والی ایسی دو قوموں میں جن کے ماضی کی کوئی قدر مشترک نہ تھی، بلکہ جن میں آقا و غلام کا تعلق رہ چکا تھا، اتحاد کا واحد ذریعہ وطن کا تصور ہی ہو سکتا تھا۔ یہی دو وجوہ تھیں جنھوں نے ان بزرگوں کو تصور وطنیت کے پرچار پر آمادہ کیا۔

ہندو مسلم اتحاد پر زور دینے کے لیے سرسید ان دو قوموں کو ایک لفظ ''ہندو'' سے تعبیر کرتے تھے اور اسی لیے مذہب کو سیاست سے الگ رکھنا چاہتے تھے۔ چنانچہ اپنی اس خواہش کو انھوں نے متعدد طریقوں سے ظاہر کیا۔ ایک موقع پر کہا تھا:

میرے نزدیک یہ امر چنداں لحاظ کے قابل نہیں کہ ان کا (یعنی ہندو مسلمانوں کا) مذہبی عقیدہ کیا ہے کیونکہ ہم اس کی کوئی بات نہیں دیکھ سکتے لیکن جو بات کہ ہم دیکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم خواہ ہندو ہوں یا مسلمان ایک ہی سرزمین میں رہتے ہیں، ایک ہی حاکم کے زیر حکومت ہیں، ہم سب کے فائدے کے مخرج ایک ہی ہیں، ہم سب قحط کی مصیبتوں کو برداشت کرتے ہیں۔ یہی مختلف وجوہ

ہیں جن کی بنا پر میں ان دونوں قوموں کی جو ہندوستان میں آباد ہیں ایک لفظ سے تعبیر کرتا ہوں کہ ''ہندو'' یعنی ہندوستان کی رہنے والی قوم ۔[۱]

آردو ہندی کا تنازع شاید سب سے پہلا تنازع تھا جس نے ہندو مسلمانوں کے دلوں میں نفاق کا بیج بویا ۔ اس مرحلے پر پہونچ کر سرسید بھی بد دل اور ناآمید ہوگئے ۔ اب تک سرسید نے اپنی کسی کوشش میں کبھی فرقہ وارانہ رنگ نہیں آنے دیا تھا ، وہ ہندو اور مسلمانوں کی ترقی و بہبودی کے لیے یکساں طور پر کوشاں رہے تھے ، لیکن ۱۸۶۷ کے بعد جب ہندوؤں نے آردو کے خلاف باقاعدہ محاذ قائم کر لیا تو سرسید کے دل پر بڑی چوٹ لگی اور وہ سمجھنے لگے کہ اب ہندو مسلمانوں کا اتحاد ناممکن ہے ۔ بالآخر ان کو اپنی تمام تر توجہ صرف مسلمانوں کے مفاد پر مرکوز کر دینا پڑی ۔ سرسید کے ایک انگریز دوست نے جب پہلی بار ان کی یک طرفہ پالیسی کو محسوس کیا تو آسے بڑی حیرت ہوئی ۔ ہندو مسلم نفاق کے بارے میں جو الفاظ سرسید نے اس انگریز سے کہے تاریخی حیثیت کے حامل ہیں :

اب مجھے یقین ہو گیا ہے کہ دونوں قومیں کبھی کسی کام میں دل سے شریک نہ ہو سکیں گی ۔ ابھی تو بہت کم ہے آگے آگے اس سے زیادہ مخالفت اور عناد ان لوگوں کے سبب جو تعلیم یافتہ کہلاتے ہیں بڑھتا نظر آتا ہے ۔ جو زندہ رہے گا ، وہ دیکھے گا ۔[۲]

سرسید کی اس پیش گوئی کے باوجود صلح پسند اور وضع دار حالی اپنی روش پر آخر دم تک قائم رہے ، لیکن وطن کا مغربی تصور چونکہ حالی کے لیے بالکل اجنبی چیز تھا اور ان کا دل اس کو پوری طرح قبول کرنے میں ناکام رہا تھا اس لیے جب وہ حب وطن کی تعلیم دیتے ہیں تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان کے نزدیک حب وطن سے دراصل حب اہلِ وطن مراد ہے ۔ اس طرح حالی کی تعلیم عام انسانیت اور حقوق العباد کی ادائیگی کی تعلیم بن جاتی ہے اور وطن کا سیاسی تصور سرے سے باقی ہی نہیں رہتا ۔

مولانا محمد حسین آزاد نے بھی حب وطن کو اپنا موضوع بنایا ہے لیکن ان کے یہاں ''حب وطن'' کا لفظ ہی لفظ ہے ، اس کا تصور بالکل مبہم ہو گیا ہے ۔ جوش بیان میں آزاد فارسی حکایات و روایات میں آلجھ جاتے ہیں اور انھیں یہ یاد نہیں رہتا کہ ان کے لیے حب وطن ہندوستان کی محبت ہے ، تاہم اگر کسی قسم کا تصور ان کی مثنوی سے اخذ کیا جا سکتا ہے تو وہ وہی حب اہلِ وطن ہے ۔

۱۔ ''حیات جاوید'' ۔ ۲۔ ایضاً ۔

اُردو شعرا کی اس روایتی وطنی شاعری کے بعد اقبال کے قومی ترانے اور ہندوستانی بچوں کے گیت برصغیر ہندوستان کے طول و عرض میں گونجنے لگتے ہیں ۔ اقبال سب سے پہلے شاعر ہیں جنھوں نے اُردو شاعری کو خالص جغرافیائی وطن پرستی سے روشناس کیا ۔ ''بانگ درا'' کا پہلا حصہ ''ہمالہ'' سے شروع ہوتا ہے ۔ ہمالہ کی عظمت و قدامت کے قصیدے میں دراصل وطن پرستی کا جذبہ کار فرما ہے ۔ جذبۂ وطنیت ہی ایک ایسی قدر ہے جس کی وجہ سے ہمالہ کے سامنے کوہ طور کی وقعت بہت معمولی رہ جاتی ہے ؂

ایک جلوہ تھا کلیم طور سینا کے لیے تو تجلی ہے سراپا چشم بینا کے لیے

ہمالہ کے فصیلِ کشورِ ہندوستان ہونے کی وجہ سے ہندوستان کی جغرافیائی حدود متعین ہوتی ہیں ، اس لیے اقبال کے وطن پرست دل میں اس کی بڑی عزت ہے ؂

امتحانِ دیدۂ ظاہر میں کوہستاں ہے تو پاسباں اپنا ہے تو دیوار ہندوستاں ہے تو

شاعر کو ہندوستان کی قدیم تاریخ اور تہذیب سے دلی شغف ہے اور ہمالہ نے اس کو اپنی آغوش میں پرورش کیا ہے ۔ اس لیے شاعر کو ہمالہ سے بہتر اس تہذیب و تمدن کی داستان سنانے والا کوئی دوسرا نہیں مل سکتا ؂

اے ہمالہ داستاں اس وقت کی کوئی سنا مسکنِ آبائے انساں جب بنا دامن ترا
کچھ بتا اس سیدھی سادی زندگی کا ماجرا داغ جس پر غازۂ رنگِ تکلف کا نہ تھا

اسی طرح ''ترانۂ ہندی'' میں بھی شروع سے آخر تک جغرافیائی وطن پرستی کا اظہار ہے ؂

پربت وہ سب سے اونچا ہمسایہ آسماں کا وہ سنتری ہمارا وہ پاسباں ہمارا
گودی میں کھیلتی ہیں اس کی ہزاروں ندیاں گلشن ہے جس کے دم سے رشکِ جناں ہمارا
اے آب رود گنگا وہ دن ہے یاد تجھ کو اترا ترے کنارے جب کارواں ہمارا

غرض پہلے دور کا کلام پڑھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ایسا کٹر برہمن زادہ کچھ ہی عرصے بعد کس طرح سارے بتوں کو توڑ ڈالتا ہے ۔ اس زمانے میں اقبال نسلی اتحاد اور ایسی تمدنی وحدت کے بھی قائل تھے جس کی بنیاد قوم و نسل پر ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ آب رود گنگا سے جس کارواں کا احوال دریافت کرتے ہیں وہ قدیم آریوں کا کارواں ہے تمام اونچی ذات کے ہندو جس کی نسل سے ہیں ۔

ایک ایسے ملک میں جہاں متعدد مذاہب کے پیرو آباد ہیں ، وطن کی بنیاد پر اتحاد کے لیے سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ مذہب کو سیاست سے الگ رکھا جائے ۔ یہی اقبال کی اس زمانہ کی تعلیم ہے ۔

لیکن اسی پہلے دور کی ایک نظم ''صدائے درد'' میں وطن پرستی سے گریز کے آثار نمایاں ہو گئے ہیں ۔ اس نظم میں ایک طرف تو شدید وطن پرستی کا جذبہ

ہے اور دوسری طرف سرزمین ہند کے نفاق انگیز ہونے کا غم ۔ ''صدائے درد کے کچھ اشعار ''بانگ درا'' کی اشاعت کے وقت اقبال نے قلم زد کر دیے جو ''کلیات اقبال'' میں موجود ہیں ۔ ان اشعار میں پہلی مرتبہ وہ ہندو مسلم نفاق سے بیزار ہو کر ایک علیحدہ اسلامی مرکز کی آرزو کرنے لگے ہیں ؎

پھر بلا لے مجھ کو اے صحرائے وسطِ ایشیا
آہ اس بستی میں اب میرا گذارہ ہو چکا
پار لے چل مجھ کو تو اے کشتئی موجِ اٹک
اب نہیں بھاتی یہاں کے بوستانوں کی مہک
الوداع اے سیرگاہ شیخِ شیراز الوداع
اے دیارِ بالمیکِ نکتہ پرداز الوداع
الوداع اے مدفنِ ہجویریِ اعجاز دم
رخصت اے آرام گاہِ شنکرِ جادو رقم
بدلے یک رنگی کے یہ نا آشنائی ہے غضب
ایک ہی خرمن کے دانوں میں جدائی ہے غضب

''بانگِ درا'' کا دوسرا حصہ ۱۹۰۵ سے ۱۹۰۸ تک کے کلام پر مشتمل ہے ۔ یہ وہ زمانہ ہے جب تعلیم کے سلسلے میں اقبال کا قیام یورپ میں رہا ۔ اس زمانے میں انھوں نے وطنی نظم ایک بھی نہیں لکھی ۔ ایک نظم ہندوستان کی ایک مقتدر ہستی سوامی رام تیرتھ کے متعلق ہے لیکن اس کا وطن پرستی سے کوئی تعلق نہیں ۔ اس حصے کی نظم ''صقلیہ'' اقبال کی سب سے پہلی اسلامی نظم ہے ۔ اقبال جن کا قول تھا ''دھرا کیا ہے بھلا عہد کہن کی داستانوں میں'' ''صقلیہ'' میں قصہ ایام سلف سننے کے لیے بے چین ہیں ؎

ہے ترے آثار میں پوشیدہ کس کی داستاں
تیرے ساحل کی خموشی میں ہے اندازِ بیاں
درد اپنا مجھ سے کہہ میں بھی سراپا درد ہوں
جس کی تو منزل تھا ، میں اس کارواں کی گرد ہوں
رنگ تصویرِ کہن میں بھر کے دکھلا دے مجھے
قصہ ایامِ سلف کا کہہ کے تڑپا دے مجھے
میں ترا تحفہ سوئے ہندوستاں لے جاؤں گا
خود یہاں روتا ہوں اوروں کو وہاں رلواؤں گا

اس زمانے میں ہندوستان کی سیاست میں بھی اہم تبدیلیاں ہو رہی تھیں ۔ مسلمانوں نے محسوس کر لیا تھا کہ ان کے کچھ ایسے جداگانہ حقوق ہیں جن

کا تحفظ ازبس ضروری ہے - چنانچہ مسلمانوں نے لارڈ منٹو کے سامنے سپاس نامہ پیش کرکے مطالبہ کیا کہ ان کو میونسپل کمیٹیوں ، ڈسٹرکٹ بورڈوں ، یونیورسٹیوں کی مجلسوں اور صوبائی کونسلوں میں علیحدہ نمائندگی دی جائے اور امپیریل لیجسلیٹو کونسل میں آبادی کے تناسب سے زیادہ نشستیں دی جائیں تاکہ ایک حد تک ہندوستان میں توازن قائم رہے - یہ مطالبات ۱۹۰۹ کے ایکٹ میں تسلیم کر لیے گئے - اسی وقت سے ہندوستان دو تمدنی وحدتوں میں بٹنا شروع ہو جاتا ہے - ۱۹۰۶ کے بعد ہندو مسلمانوں کا نفاق اس قدر شدت اختیار کر لیتا ہے کہ آئندہ کسی قسم کے اتحاد کی اُمید باقی نہیں رہتی -

ان حالات میں جب اقبال یورپ سے واپس آتے ہیں تو ان کے خیالات میں بھی انقلاب آ چکا ہوتا ہے - پہلے تو خاکِ وطن کا ہر ذرہ دیوتا تھا لیکن اب وطن ہی پر کیا منحصر ہے ، بغداد ، قرطبہ ، قسطنطنیہ غرض سارا عالمِ اسلام اس شرف کا مستحق قرار پاتا ہے - اب اقبال کو اپنی بد نصیب قوم کے ماضی کی ہر شے عزیز ہے ، ''خیرالامم کے تاجداروں'' سے خیرالامم کے خاکساروں تک - اگرچہ ''گورستانِ شاہی'' میں قوم کی شانِ جلالی خوابیدہ ہو چکی ہے مگر اقبال کو ابھی شانِ جمالی کے ظہور کا انتظار ہے -

وطن پرستی کے خلاف جہاد ''ترانۂ ملی'' سے شروع ہوتا ہے اور ''وطنیت'' میں تو کھل کر میدان میں آ گئے ہیں - وطن کا سیاسی تصور سب سے بڑا بت ہے جو تہذیبِ حاضر نے تراشا ہے - اس بت کو خاک میں ملا دینے کی محض اتنی ہی سی وجہ نہیں کہ یہ ایک بت ہے اور بت شکن کا فرض ہے کہ اسے توڑ ڈالے ، بلکہ اس کے علاوہ اور بہت سی نہایت اہم وجوہ ہیں ــــ

اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

جن خیالات کا اظہار اس نظم میں اجمالی طور پر ہوا ہے ان کی وضاحت اقبال نے اپنے پُر مغز مقالہ ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں کی ہے - اس مقالہ میں تحریر فرماتے ہیں :

''مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے - ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن ، نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی ، بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جنابِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ مظاہرِ کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات

کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکے میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں ۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دارومدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعتِ اشخاص ہے جس میں بڑھنے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے ۔ اسلام زمان و مکان کی قیود سے مبرا ہے - - - - پس چونکہ اسلام کا جوہرِ ذاتی بلا کسی آمیزش کے خالص طور پر ذہنی یا تخیلی ہے، لہٰذا کیونکر ممکن تھا کہ وہ قومیت کو کسی خارجی یا حسی اصول مثلاً وطن پر مبنی قرار دینا جائز تصور کرے ۔ قومیت کا ملکی تصور جس پر زمانۂ حال میں بہت کچھ حاشیے چڑھائے گئے ہیں اپنی آستین میں اپنی تباہی کے جراثیم کو خود پرورش کر رہا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ قومیت کے جدید تصور نے چھوٹے چھوٹے پولیٹکل حلقے قائم کرکے اور ان میں رقابت کے اس صحیح‌القوام عنصر کو پھیلا کر (جس نے تمدنِ جدیدہ کی شاخ میں بوقلمونی کا پیوند لگایا ہے) دنیا کو تھوڑا بہت فائدہ ضرور پہنچایا ہے لیکن بڑی خرابی اس تصور میں یہ ہے کہ اس میں غلو اور افراط کا شاخسانہ نکل آتا ہے ۔ اس نے بین‌الاقوامی نیتوں کی نسبت غلط فہمی پھیلا رکھی ہے ۔ اس نے پولیٹکل سازشوں اور منصوبہ بازیوں کا بازار گرم کر رکھا ہے ۔ اس نے فنونِ لطیفہ و علومِ ادبیہ کو خاص خاص قوموں کی خصوصیات کی میراث قرار دے کر عام انسانی عنصر کو اس میں سے بالکل نکال دیا ہے ۔ میں سمجھتا ہوں کہ وطن پرستی کا خیال جو قومیت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے ایک طرح سے ایک مادی شے کا تابع ہے جو سراسر اصولِ اسلام کے خلاف ہے ، اس لیے کہ اسلام دنیامیں ہر طرح کے شرکِ خفی و جلی کا قلع قمع کرنے کےلیے نمودار ہوا تھا - - - ۔ اسلام کی حقیقت ہمارے لیے یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے بلکہ اس سے بہت بڑھ کر ہے ۔ اسلام میں قومیت کا مفہوم خصوصیات کے ساتھ چھپا ہوا ہے اور ہماری قومی زندگی کا تصور اس وقت تک ہمارے ذہن میں نہیں آ سکتا جب تک کہ ہم اصولِ اسلام سے پوری طرح با خبر نہ ہوں ۔ بالفاظ دیگر اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں ۔ جو نسبت انگلستان کو انگریزوں سے اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے ، وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے ۔ جہاں اسلامی اصول یا ہماری مقدس روایات کی اصطلاح میں خدا کی رسی ہمارے ہاتھ سے چھوٹی اور ہماری جماعت کا شیرازہ بکھرا ۔''[۳]

اقبال کا ذہن ملک کی سیاسی نشو و نما اور داؤں پیچ کا بہت ہی کم اثر قبول کرتا ہے ۔ اس لیے ان کے وطنیت کے تصور میں تبدیلی کا سبب ہندوستان کے سیاسی حالات کو قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ یہ ان کے ذہنی

۳۔ ترجمہ ظفر علی خان، اقبال اکیڈیمی، لاہور، ۱۹۴۳، ص ۹-۱۱، ۱۵-۱۶۔

ارتقا کا ایک لازمی نتیجہ ہے ۔

اس تبدیلی سے یہ مطلب بھی نہیں کہ اقبال کے دل میں ہندوستان کی محبت ختم ہو گئی یا کم ہوگئی ۔ وطن کے غیرسیاسی تصور کی حد تک ان کا دل ہمیشہ حبِ وطن سے معمور رہا ۔ اقبال کے ہر مجموعۂ کلام میں ایسی نظمیں ملتی ہیں جن میں ہندوستان سے گہری محبت کا پتہ چلتا ہے ۔ مثال کے طور پر ''ضرب کلیم'' کی نظم ''شعاع آمید'' کے یہ اشعار ان کی ہندوستان سے دیرینہ محبت و عقیدت کا پتہ دیتے ہیں :

اک شوخ کرن ، شوخ مثالِ نگہِ حور
آرام سے فارغ صفتِ جوہرِ سیماب !
بولی کہ مجھے رخصتِ تنویر عطا ہو
جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اک ذرہ جہاں تاب!
چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو
جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب!
خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز
اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب !
چشمِ مہ و پروین ہے اسی خاک سے روشن
یہ خاک کہ ہے جس کا خزف ریزہ دُرِ ناب !
اس خاک سے اٹھے ہیں وہ غواصِ معانی
جن کے لیے ہر بحرِ پُر آشوب ہے پایاب !

اس کے علاوہ ''اسلام اور قومیت'' کے مسئلے پر مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں جو بیان دیا تھا اس میں اس کی وضاحت کی ہے :

ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں ۔ ہم سب کرۂ ارض کے اس حصے میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے۔علی ہذالقیاس چینی ، عربی ، جاپانی ، ایرانی وغیرہ ۔ وطن کا لفظ جو اس قول میں مستعمل ہوا ہے محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا ۔ اس کے حدود آج کچھ ہیں اور کل کچھ ۔ کل تک اہل برما ہندوستانی تھے اور آج برمی ہیں ۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنے جنم بھوم سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے ۔[۴]

لیکن وطن کا لفظ جب ایک سیاسی تصور کی حیثیت سے استعمال ہوتا ہے

۴۔ ''حرف اقبال'' ایم ثناء اللہ خاں ، لاہور ، ۱۹۵۵ ، ص ۲۲۷ ۔

تو اقبال کے نزدیک وہ اسلام سے متصادم ہو جاتا ہے ، اس لیے اس کے خلاف جہاد لازم آتا ہے ۔ قصہ مختصر اقبال کے خیالات میں تبدیلی صرف یہ ہوئی کہ انھوں نے سیاست کا رشتہ وطن سے توڑ کر مذہب سے جوڑ دیا ۔ یہ تبدیلی بڑی اہم تھی ۔ اس تبدیلی کے بغیر دو قوموں کا نظریہ پیدا نہیں ہو سکتا تھا ۔

اقبال نے ایک جگہ ان اسباب سے بحث کی ہے جن کے تحت تصور وطنیت نے نشو و نما پائی ۔ اپنے خطبۂ صدارت الہ آباد میں فرماتے ہیں :

سر زمین مغرب میں مسیحیت کا وجود ایک رہبانی نظام کی حیثیت رکھتا تھا ۔ اس سے کلیسا کی وسیع حکومت قائم ہوئی ۔ لوتھر کا احتجاج در اصل اسی کلیسائی حکومت کے خلاف تھا ۔ اس کو دنیوی نظام سیاست سے کوئی بحث نہیں تھی کیونکہ اس قسم کا نظام سیاست مسیحیت میں موجود نہیں تھا ۔ غور سے دیکھا جائے تو لوتھر کی بغاوت ہر طرح حق بجانب تھی ۔ اگرچہ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ خود لوتھر کو بھی اس امر کا احساس نہ تھا کہ جن مخصوص حالات کے ماتحت اس کی تحریک کا آغاز ہوا ہے اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوگا کہ مسیح علیہ السلام کے عالمگیر نظام اخلاق کی بجائے مغرب میں ہر طرف بے شمار ایسے اخلاقی نظام پیدا ہو جائیں گے جو خاص خاص قوموں سے متعلق ہوں گے اور لہٰذا ان کا حلقۂ اثر محدود رہ جائے گا ۔ یہی وجہ ہے کہ جس ذہنی تحریک کا آغاز لوتھر اور روسو کی ذات سے ہوا اس نے مسیحی دنیا کی وحدت کو توڑ کر اسے ایک ایسی غیر مربوط اور منتشر کثرت میں تقسیم کر دیا جس سے اہل مغرب کی نگاہیں اس عالمگیر مطمح نظر سے ہٹ کر جو نوع انسانی سے متعلق تھا اقوام و ملل کی تنگ حدود میں الجھ گئیں ۔ اس نئے تخیل حیات کے لیے انھیں ایک کہیں زیادہ واقعی اور مرئی احساس مثلاً تصور وطنیت کی ضرورت ہوئی جس کا اظہار بالآخر ان سیاسی نظامات کی شکل میں ہوا جنھوں نے جذبۂ قومیت کے ماتحت پرورش پائی یعنی جن کی بنیاد اس عقیدے پر ہے کہ سیاسی اتحاد و اتفاق کا وجود عقیدۂ وطنیت ہی کے ماتحت ممکن ہے ۔[5]

اس بیان سے ظاہر ہے کہ تصور وطنیت کو یورپ میں تو کسی حد تک جائز قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ اہل یورپ کے پاس کوئی دوسرا ایسا وسیع تصور موجود نہیں جو انھیں سیاسی طور پر متحد رکھ سکے ۔ ان کا مذہب ہر فرد کا انفرادی معاملہ ہے جس کے نزدیک دنیوی زندگی الگ ہے اور آخروی الگ ۔ وہ دنیوی معاملات میں قطعاً دخل دینا نہیں چاہتا بلکہ اپنے پیروؤں کو ترک دنیا اور تجرد کی تعلیم دیتا ہے ۔ اس لیے یورپ و امریکہ کو جماعتی اتحاد

۵- ایضاً ، ص ۱۹ -

میں مذہب سے کوئی امداد نہیں ملی اور وہ وطنیت ، نسل اور زبان جیسے محدود تصورات وضع کرنے پر مجبور ہوئے ۔ ''لیکن اسلام کے نزدیک ذاتِ انسانی بجائے خود ایک وحدت ہے ، وہ مادہ اور روح کی کسی ناقابلِ اتحاد ثنویت کا قائل نہیں ۔ مذہبِ اسلام کی رو سے خدا اور کائنات ، کلیسا اور ریاست اور روح اور مادہ ایک ہی کل کے مختلف اجزا ہیں ۔ انسان کسی ناپاک دنیا کا باشندہ نہیں جو اسے ایک روحانی دنیا کی خاطر جو کسی دوسری جگہ واقع ہے ترک کر دینا چاہیے ۔ اسلام کے نزدیک مادہ روح کی اس شکل کا نام ہے جس کا اظہار قیدِ مکانی و زمانی میں ہوتا ہے ۔''[۶] اور ''یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے نہ نسلی ، نہ انفرادی ہے نہ پرائیویٹ ، بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالمِ بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے ۔''[۷]

یہاں دو باتیں واضح ہو جاتی ہیں ۔ ایک تو یہ کہ عیسائی جن کے مذہب کی بنیاد رہبانیت پر ہے بجا طور پر مذہب کو سیاست سے علیحدہ کر سکتے ہیں ، دوسرے یہ کہ مسلمان جن کے مذہب کی بنیاد رہبانیت پر نہیں ہے ، بلکہ جن کا مذہب دین و دنیا دونوں کے لیے ایک واضح نظام پیش کرتا ہے ، مذہب کو کسی صورت میں بھی سیاست سے الگ نہیں کر سکتے ۔ جب کبھی مذہب کو سیاست سے الگ کیا گیا ہے چنگیزیت نے جنم لے کر انسانوں کے خون کو ارزاں کر دیا ہے ۔ اس لیے اقبال نے یہ نتیجہ نکالا کہ اگر مسلمان مذہب کو سیاست سے جدا کرنے کی کوشش کریں گے تو تعجب نہیں کہ یہ کوشش ان کے حق میں تباہ کن ثابت ہو ۔ لہذا مسلمانوں کا فرض ہو جاتا ہے کہ ایسے تمام نظریوں اور نظاموں کو رد کر دیں جن کی رو سے سیاست میں مذہب کی مداخلت کا امکان نہ ہو ۔

ہندوستان میں مسلمانوں کے اقلیت میں ہونے کی وجہ سے یہ مسئلہ اور بھی اہم تھا ۔ ہندوستان میں ہندو مسلمانوں کی مشترکہ جمہوریت صرف اسی وقت قائم ہو سکتی تھی جب دونوں قومیں اپنے مذاہب کو اپنا انفرادی معاملہ سمجھتیں اور مذہب کو سیاست میں مخل نہ ہونے دیتیں ۔ مسلمانوں کے لیے ضروری تھا کہ وہ اسلام کے صرف اخلاقی نظام کو برقرار رکھیں اور اس کے معاشی نظام کو ہندو مسلم اتحاد کی بھینٹ چڑھا دیں ۔ مگر اقبال کے نزدیک اسلام کا معاشی نظام اس کے اخلاقی نظام کا پیدا کردہ ہے اور دونوں لازم و ملزوم ہیں ۔ اس لیے اگر ایک کو ترک کیا جائے تو دوسرے کو ترک کرنا بھی لازم آئے گا ۔

۶- ایضاً ، ص ۲۰ ۔ ۷- ایضاً ، ص ۲۲۸-۲۲۹ ۔

یورپ و امریکہ میں بھی جدید رجحان یہی ہے کہ مذہب اور سلطنت کو متحد کر دیا جائے۔ سٹینڈ کی کتاب ''اگر مسیح شکاگو آئیں'' (*If Christ Came to Chicago*) پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک امریکی مصنف لکھتا ہے :

''مسٹر سٹینڈ کی کتاب سے ہمیں یہ سبق لینا ہے کہ اس وقت نوعِ انسان جن برائیوں میں مبتلا ہے وہ ایسی برائیاں ہیں جن کا ازالہ صرف مذہبی تاثرات ہی کر سکتے ہیں ۔ ان برائیوں کا ازالہ ایک بڑی حد تک ریاست کے سپرد کر دیا گیا تھا لیکن خود ریاست فساد انگیز سیاسی مشینوں میں دب گئی ہے ۔ یہ مشین ان برائیوں کا ازالہ کرنے کے لیے نہ صرف تیار نہیں بلکہ وہ اس قابل ہی نہیں ۔ پس کروڑہا انسانوں کو تباہی اور خود ریاست کو انحطاط سے بچانے کے لیے بجز اس کے اور کوئی چارہ نہیں کہ شہریوں میں اپنے اجتماعی فرائض کا مذہبی احساس پیدا کیا جائے۔[۸]

قوم : اسٹالن نے قوم کی یہ تعریف کی ہے : ''قوم تاریخی طور پر نشوو نما پائی ہوئی زبان ، سرزمین ، معاشی زندگی اور نفسیاتی تعمیر کی ایک ایسی مستحکم جمعیت ہے جو تمدن کی جمعیت میں اپنے آپ کو ظاہر کرے'' اور اسی پر قریب قریب تمام مغربی اقوام کا عمل ہے ۔ لیکن فرانسیسی مفکر رینان کے نظریۂ قومیت اور اسٹالن کے نظریۂ قومیت میں تضاد ہے ۔ اقبال نے دو قوموں کا تصور رینان سے اخذ کیا ہے اور اپنے نظریے کی بنیاد رینان کے اس قول پر رکھی ہے :

انسان نہ نسل کی قید گوارا کر سکتا ہے نہ مذہب کی ، نہ دریاؤں کا بہاؤ اس کی راہ میں حائل ہو سکتا ہے نہ پہاڑوں کی سمتیں اس کے دائرہ کو محدود کر سکتی ہیں ۔ اگر صحیح الدماغ انسانوں کا زبردست اجتماع موجود ہے اور ان کے دلوں میں جذبات کی گرمی موجود ہے تو انھی کے اندر وہ اخلاقی شعور پیدا ہو جائے گا جسے ہم ''قوم'' سے تعبیر کرتے ہیں ۔[۹]

رینان کے نزدیک زمین یعنی وطن کو قومیت کا معیار قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ زمین تو صرف اس لیے ہے کہ اس کو انسان اپنی ضروریات پورا کرنے کے لیے استعمال کرے ۔ اس شے کی تعمیر میں ، جس کو انسانوں کا ایک گروہ یعنی قوم کہتے ہیں ، انسان ہی سب کچھ ہے ، مادی نوعیت کی کوئی اور شے اس کے لیے کافی بالذات نہیں ۔ رینان کے نزدیک نسل پر بھی قومیت کا انحصار نہیں ہو سکتا کیونکہ دنیا کی کوئی نسل خالص نہیں ۔ اگر قوم کا مدار نسل پر رکھا

۸۔ پنڈت نہرو کے سوالات کے جواب میں اقبال نے یہ تبصرہ نقل کیا ہے ۔ دیکھیے ایضاً ، ص ۱۵۵ - ۱۵۶ -

۹۔ اقبال کا خطبۂ صدارت الہ آباد ۔ ایضاً ، ص ۲۴ - ۲۵ -

جائے گا تو ایک دوغلی سی بات ہو گی ۔ نسلی واقعات شروع شروع میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں لیکن ان کا رجحان اپنی اہمیت کھو دینے کی طرف ہے ۔ اسی طرح زبان بھی قومیت کا معیار قرار نہیں پا سکتی ۔ زبان نئے سرے سے ملاپ کی دعوت دیتی ہے ، زبردستی ملاپ نہیں کراتی ۔ ممالک متحدہ امریکہ اور انگلستان ، ہسپانوی امریکہ اور ہسپانیہ میں ایک ہی زبان بولی جاتی ہے ، مگر وہ ایک قوم نہیں ۔ اس کے برعکس سوئٹزر لینڈ میں تین چار زبانیں بولی جاتی ہیں ، اس کے باوجود وہ ایک قوم ہے ۔ اس کا سبب یہ ہے کہ سوئٹزر لینڈ کے مختلف علاقوں نے باہمی رضامندی سے ایک ملک بنایا ہے ۔

رینان کے نزدیک قوم ایک زندہ روح ہے اور ماضی و حال اس روح کے دو عناصر ۔ قوم بھی فرد کی طرح پیہم کوششوں ، قربانیوں اور عقیدت کے ایک طویل ماضی کی پیداوار ہوتی ہے ۔ قوم کی تعمیر کا دوسرا عنصر افراد قوم کی باہمی رضامندی ہے جس کے بغیر انسانوں کا کوئی گروہ ایک قوم نہیں کہا جا سکتا ۔ ماضی میں مشترک عظمتیں اور حال میں مشترک قوت ارادی یعنی باہم بڑے بڑے کام کر چکنا اور ایسے ہی کام پھر سے کرنے کا ارادہ ہے جو کسی اجتماعِ انسانی کی تشکیل کے بنیادی شرائط ہیں ۔[۱۰]

دو قوموں کا نظریہ : رینان کی ان دونوں شرائط میں سے کسی ایک شرط پر بھی برصغیر ہند و پاکستان میں بسنے والا اجتماع پورا نہیں اترتا تھا ۔ ہندوستان کے متعدد فرقوں کو اپنے اجداد سے جو روایات اور عظمتیں ورثے میں ملی تھیں وہ ایک دوسرے سے نہ صرف مختلف بلکہ اکثر متضاد تھیں ۔ یہ فرقے آئندہ بھی کوئی بڑا کام باہمی اشتراک سے کرنے کا ارادہ نہیں رکھتے تھے ۔ ان کا نفاق دن بدن ترقی پذیر تھا ۔ اس کے برعکس ایک قوم بننے کے لیے لازمی تھا کہ ہندوستان کے سارے فرقے بلا امتیاز مذہب و ملت اپنے آپ کو ایک وسیع برادری میں اس طرح ضم کر دیں کہ دوئی کی کوئی علامت باقی نہ رہے ، جس کے لیے کوئی بھی تیار نہیں تھا ۔ اقبال کے الفاظ میں :

تجربہ بتلاتا ہے کہ ہندوستان کے مختلف مذاہب اور متعدد جاتیوں میں اس قسم کا کوئی رجحان موجود نہیں کہ وہ اپنی انفرادی حیثیت کو ترک کرکے ایک وسیع جماعت کی صورت اختیار کر لیں ۔ ہر گروہ اور ہر مجموعہ مضطرب ہے کہ اس کی ہیئت اجتماعیہ قائم رہے ۔ لہٰذا اس قسم کا اخلاقی شعور جو رینان کے لیے کسی

۱۰- رینان کے خیالات عزیز احمد صاحب کی کتاب ''اقبال نئی تشکیل'' سے ماخوذ ہیں ۔ اس مضمون میں اور بھی کئی مقامات پر عزیز احمد صاحب کی کتاب سے استفادہ کیا گیا ہے ۔

قوم کی تخلیق کے لیے ناگزیر ہے ایک ایسی عظیم قربانی کا طالب ہے جس کے لیے ہندوستان میں کوئی جماعت تیار نہیں ۔[11]

اس لیے رینان کا قومی تصور ہندوستان کی ہر جماعت پر الگ الگ تو عائد ہو سکتا تھا لیکن بحیثیت مجموعی ہندوستان کے تمام باشندوں پر عائد نہیں ہو سکتا تھا ۔ اس لیے ہندو ایک الگ قوم تھے اور مسلمان ایک الگ قوم ۔ ہر قوم کا یہ حق کہ وہ اپنی سیاسی ، معاشی اور تمدنی زندگی کی خود تشکیل کرے حق خود ارادیت کہلاتا ہے ۔ جب یہ مسئلہ طے ہو گیا کہ ہندو الگ قوم ہیں اور مسلمان ایک الگ قوم ، تو یہ بھی طے ہو گیا کہ مسلمانوں کو جداگانہ حقِ خود ارادیت حاصل ہے اور ہندوؤں کو جداگانہ ۔

قائداعظم نے آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ دہلی ۲۴ اپریل ۱۹۴۳ کے موقع پر اپنے خطبۂ صدارت میں ہندوستان کی تحریک آزادی کا پس منظر بیان فرمایا تھا ۔ اس موقع پر اُس خطبۂ صدارت سے ایک اقتباس پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے ۔ یہ اقتباس اگرچہ کسی قدر طویل ہے لیکن اس سے بہت سی باتوں کی وضاحت ہوتی ہے ۔

''پہلی بار ایکٹ ۱۸۶۱ اور دوسری بار ایکٹ ۱۸۸۴ کی رو سے گورنر جنرل کی نام نہاد کونسل میں بہت کم نمائندگی دی گئی ۔ نمائندگی دینے کی ابتدا چھوٹے پیمانے پر اس طرح کی گئی کہ منتخب نمائندے امپیریل کونسل ، مقامی کونسلوں ، میونسپلٹیوں اور ڈسٹرکٹ بورڈوں میں بھیجے گئے ۔ اس ایکٹ کے نفاذ میں بلا مبالغہ مسلمانوں کے لیے منتخب ہونا ناممکن تھا ۔ اس کے بعد ۱۹۰۷ میں منٹو مارلے اصلاحات نافذ ہونے لگیں اور اور نمائندگی کا دائرہ وسیع تر کیا جانے لگا تو مسلمانوں نے (جنھیں ۱۸۸۴ سے ۱۹۰۷ تک کافی تجربات ہو چکے تھے) جداگانہ انتخاب کا مطالبہ کیا ۔ مسٹر گھوکھلے نے جو بڑے ہندو اور دادا بھائی نورو جی کے شاگرد تھے چند اصول وضع کیے ۔ ایک یہ تھا کہ ہندو اور مسلمان باہم حقوق کا تصفیہ کر لیں ۔ مسٹر گھوکھلے نے فراخدلانہ تدبیر سے مسلمانوں کے مفاد کی حمایت شروع کی ۔ وہ بڑے صاحبِ فہم و فراست آدمی تھے ۔ اُنھوں نے ۱۹۰۷ میں کہا تھا :

ایک بڑی ہندو اکثریت کے مقابلے میں مسلمان قدرتی طور پر خائف ہیں کہ ہم انگریزوں کی غلامی سے نجات کے بعد ہندوؤں کے محکوم بن جائیں گے (اور یہ خوف ایسا نہیں جسے ہدف تضحیک بنایا جائے) ۔ اگر تعداد اور دوسرے اعتبارات

۱۱- ایضاً ، ص ۲۵ ۔

سے ہندو بھی اسی حالت میں ہوتے تو کیا وہ بھی اس قسم کے شکوک نہ رکھتے ؟ یقیناً ہمیں بھی اس قسم کے خوف دامنگیر ہوتے اور ایسی ہی پالیسی اختیار کرتے جیسی آج مسلمان اختیار کر رہے ہیں ۔

''دادا بھائی نورو جی ایسے جلیل القدر آدمیوں نے ہمارے دلوں میں منصفانہ اور مناسب سمجھوتے کی امید پیدا کر دی تھی لیکن یہ یاد رہے کہ اس زمانے میں آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندو ہندو راج کے خواب دیکھ رہے ہیں ۔ میں ایک بڑے ہندو لیڈر مسٹر بپن چندر پال کی تحریر کا اقتباس پیش کرتا ہوں جس سے معلوم ہوگا کہ ۱۹۱۳ میں ہی ہندوؤں کے ایک بڑے گروہ نے ہندو راج کو اپنا مطمحِ نظر بنا لیا تھا ۔ مسٹر بپن چندر پال نے ۱۹۱۳ میں یہ خیالات ظاہر کیے تھے :

ہمارے [ہندوؤں اور مسلمانوں] کے درمیان جو اختلافات ہیں وہ سیاسی اور اقتصادی مسابقتوں کے باعث نہیں بلکہ ان کی بنا ثقافتی اختلاف ہے ۔ اسلامی عہد حکومت میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے ایک مشترک حکومت تھی لیکن اس حکومت نے ہندوؤں کی ثقافتی یک جہتی کو تباہ نہیں کیا ۔ ہم نے اپنے مسلمان ہمسایوں سے بہت سیکھا اور انھیں کچھ سکھایا بھی ، لیکن خیالات اور ادارات کے اس مبادلے نے ہماری مخصوص ثقافت کے وصف خصوصی کو تباہ نہیں کیا اور یہی صفت اور ثقافت اس چیز کی روح و رواں ہیں جسے آج ہم نیشنلزم کے نام سے موسوم کرتے ہیں ۔ یہ نیشنلزم محض سیاسی خیال یا نصب العین نہیں بلکہ ہماری اجتماعی زندگی اور سرگرمی کے ہر شعبے میں جاری و ساری ہے ۔ قوم کے متعلق ہمارے جو خیالات ہیں در حقیقت ان میں سیاست کو بہت کم دخل ہے ۔ یورپ کے نام نہاد سیاسی ادارات مدد دینے کی بجائے ہماری حقیقی قومی زندگی کے نشو و ارتقا میں رکاوٹ ڈالتے ہیں ۔ عام حالات میں سیاسی محکومی اس زندگی کے بیرونی حصے پر بھی اثر انداز نہیں ہو سکتی ۔ ہندوستان کی قومی تحریک (جو لازماً ایک ہندو تحریک ہے) کی غرض و غایت یہ ہے : (۱) نصب العین کی حیثیت سے ہندو قومیت کی حمایت ، (۲) فیڈرل بین الاقوامیت کی حمایت ، (۳) عالمگیر فیڈریشن کی حمایت ۔''

''چندرپال کس چیز کی حمایت کر رہا ہے ؟ — ہندو قومیت کی ۔ لیکن باوجود اس کے دادا بھائی نورو جی سے اخذ کی ہوئی امید کا چشمہ ہمیشہ میرے دل میں جاری رہا ۔ میں اپنی امید کو خیر باد کہنے کے لیے تیار نہیں تھا بلکہ اس کو قوی تر کرنا چاہتا تھا ۔ کانگرس کے اجلاس کراچی ۱۹۱۳ کے بعد میں نے دگنی طاقت سے جدو جہد شروع کر دی ۔ اس کے بعد کیا ہوا ؟ جن لوگوں کو یہ واقعہ یاد ہے وہ جانتے ہیں کہ اس کا مقصود اس غلط فہمی کا ازالہ تھا جو

ہر طرف پھیلی ہوئی تھی ۔ مسلمانوں اور ہندوؤں میں بہت سے لوگ ایسے تھے جو اس طریق کار پر یقین رکھتے تھے ۔ ان لوگوں نے بہت کوشش کی ۔ اس گروہ میں مہا پاپی میں تھا ۔ میں نے اس امر کی کوشش کی کہ کانگرس اور مسلم لیگ کے اجلاس ایک ہی شہر میں ہوں ۔ یہ کوشش کامیاب ہوگئی ۔ یہ ۱۹۱۵ کا واقعہ ہے ۔ میں مسلم لیگ اور کانگرس کو بڑی کوششوں کے بعد بمبئی میں یک جا کر سکا ۔ ۔ ۔ ۔ آئندہ سال یعنی ۱۹۱۶ میں کانگرس اور لیگ کا اجلاس لکھنؤ میں ہوا ، اور یہاں ہم نے ہندو مسلم معاہدہ پر دستخط ثبت کر دیے ، لیکن معاہدہ کو برطانوی پارلیمنٹ نے مختلف طریقوں سے مسخ کر دیا ۔ اس کے بعد مانٹیگو چیمفورڈ اصلاحات کا دور آیا ۔

''۱۹۱۶-۱۹۱۷ میں مطلع سیاست پر گاندھی جی نمودار ہوئے اور ۱۲ مئی ۱۹۲۰ کو 'ینگ انڈیا' میں ایک اعلان کیا ۔ یاد رہے کہ اسی مبارک مہینے میں سات سال پہلے بپن چندر پال نے مذکورہ بالا اعلان کیا تھا ۔ اب دیکھیے گاندھی جی کیا فرماتے ہیں : 'میرے نزدیک سیاست نہیں مذہب اہم ہے ، سیاست مذہب کی تابع ہے ۔'

''یہ بات آپ کو معلوم ہوگی کہ اس اعلان کے بعد گاندھی جی نے کیا کیا ۔ گاندھی جی نے مزید کہا : 'سیاست نے میرے کسی فیصلے پر بھی غالب اثر نہیں ڈالا ۔ اگر میں سیاست میں حصہ لیتا ہوں تو اس وجہ سے کہ سیاسیات نے سانپ کی کنڈلی کی طرح ہمیں ہر چہار اطراف سے گھیر رکھا ہے ۔ اس حصار سے کوئی شخص کوشش کے باوجود نکل نہیں سکتا ۔ اس سانپ سے نبٹنے کے لیے میں اپنے دوستوں کے ساتھ یہ تجربہ کر رہا ہوں کہ سیاسیات میں مذہب کو داخل کر دیا جائے ۔'

''تفصیلات سے آپ کو معلوم ہوگا کہ گاندھی جی نے یہ حرکت انتقاماً کی ۔ ۱۹۲۱ میں بمقام ناگپور کانگرس پر قابض ہونے کے بعد انہوں نے ۱۲ اکتوبر ۱۹۲۱ کو 'ینگ انڈیا' میں لکھا : 'میں خود کو سناتنی ہندو کہتا ہوں ، اول اس وجہ سے کہ میں ویدوں ، اپنشدوں ، پرانوں اور ہندوؤں کی تمام دھارمک پستکوں ، اوتاروں اور آواگون کو مانتا ہوں ۔ دوسرے اس سبب سے کہ میں ورن آشرم (جات پات کی تقسیم) کو ویدک صورت میں مانتا ہوں ۔ تیسرے ایسے کہ میں دھرم کی رو سے گئو رکھشا کا قائل ہوں اور چوتھے اس بنا پر کہ میں مورتی پوجا کا کھنڈن نہیں کرتا ہوں ۔'

''گاندھی جی کے ان صاف و صریح اعلانات کے باوجود قوم پرست ہندو کچھ مضطرب ہوگئے ۔ انہیں یہ معلوم نہ تھا کہ گاندھی ایک دور اندیش اور محتاط آدمی ہے ۔ ان لوگوں کے اطمینان اور شکوک کے ازالے کے لیے گاندھی جی نے

۱۹۲۳ میں کہا :

لوگ سرگوشیاں کر رہے ہیں کہ ہر وقت مسلمان دوستوں کے ساتھ رہنے کے باعث میں ہندو ذہنیت کو سمجھنے سے عاری ہوگیا ہوں ۔ میں خود ہندو ذہنیت رکھتا ہوں لیکن ہندوؤں کی ذہنیت سمجھنے کے لیے ہندوؤں میں نہیں رہتا ہوں ۔ یہ سچ ہے ، لیکن میری ذہنیت کا تار و پود خود ہندو ہے ، میرا ہندو پن بہت حقیر قسم کا ہوگا اگر وہ انتہائی مخالف اثرات کے سائے میں پھل پھول نہ سکے ۔'

''۱۹۲۵ کے بعد ہندو مسلم مفاہمت کے لیے بہت کوشش کی گئی ۔ ہر بار ہم عرضی گذاروں اور درخواست پیش کرنے والوں کی حیثیت سے گاندھی جی اور کانگرس کے دروازے پر جاتے تھے اور اپنی مرتب کردہ تجاویز پیش کرتے تھے ۔ لیکن کسی نہ کسی عذر یا سبب سے ہر بار نفی میں ہی جواب پاتے تھے ۔ کانگرس نے کبھی جوابی تجاویز پیش نہیں کیں ۔ آپ کو یاد ہوگا کہ ہم نے ۱۹۲۷ کے اواخر میں بمقام دہلی کچھ تجاویز مرتب کی تھیں ۔ اس غرض سے دو کمیٹیاں مقرر کی گئیں (مسلم لیگ اور کانگرس کی طرف سے) کہ ایک مشترکہ سیاسی مطالبہ پیش کریں ۔ میں آپ کو بتاتا ہوں کہ یہ گاندھی جی ہی تھے جنھوں نے اس تجویز کو ملیامیٹ کر دیا ۔ ہم اپنی تجاویز واپس لینے کے لیے مجبور ہوگئے ۔ اس کے بعد نہرو رپورٹ آئی ۔ اس کی تاریخ آپ کو معلوم ہے ۔ مولانا محمد علی آزاد خیال آدمی تھے ۔ انھوں نے اس رپورٹ کے متعلق جو کچھ کہا وہ میں آپ کو سناتا ہوں :

برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی کے عہد میں کوئی سرکاری اعلان کرنے سے پہلے گلی کوچوں میں منادی کرنے والے ہندوستان پر دوسری حکومت کا اظہار ان الفاظ میں کیا کرتے تھے : 'خلق خدا کی ، ملک ملکہ کا ، حکم کمپنی بہادر کا' لیکن گاندھی جی کی مجوزہ نہرو رپورٹ کے ماتحت منادی کرنے والے ان الفاظ میں ہندوستان کی دوہری غلامی کا اعلان کیا کریں گے : 'خلق خدا کی ، ملک برطانیہ کا ، حکم مہا سبھا کا ۔'

''۱۹۳۰ میں بمقام بمبئی ایک جلسۂ عام میں مولانا محمد علی نے کہا :

گاندھی جی فرقہ پرست ہندو مہاسبھا کے زیر اہتمام کام کر رہے ہیں ۔ وہ ہندوازم کے اقتدار اور مسلمانوں کو محکوم بنانے کے لیے لڑ رہے ۔ ہیں انھوں نے سول نافرمانی کی تحریک شروع کرنے سے پہلے مسلمانوں سے مشورہ نہیں کیا ۔ وہ فاتحانہ مسلمانوں کو روندتے ہوئے بڑھ جانا چاہتے ہیں ۔ ہم نے کسی حلفیہ معاہدے کی خلاف ورزی نہیں کی ، ہم ہندوستان کے غدار نہیں ہیں ۔ گذشتہ دس سال میں ہندو اکثریت نے مسلمانوں کو ستایا ہے اور ان پر مظالم ڈھائے ہیں ، لیکن گاندھی جی نے کبھی حالات کو بہتر بنانے کی کوشش اور ہندو دہشت پسندوں کی مذمت نہیں کی ۔ انھوں

نے شدھی اور سنگھٹن کی تحریکوں کو بھی برا نہیں کہا ، انھوں نے مدراس کے ہندو مسلم معاہدے کو توڑ دیا ۔ اب ہمارے لیے اس حکم قرآنی کی تعمیل کے سوا چارہ نہیں : 'اگر تمھیں کسی جماعت کی طرف سے دغا بازی اور عہد شکنی کا اندیشہ ہو تو معاہدہ کو اس کے منہ پر دے مارو ؛ اللہ دغا بازوں اور بد عہدوں کے فعل کو پسند نہیں کرتا' ۔''[۱۲]

پاکستان : مذکورہ بالا سیاسی حالات کی روشنی میں یہ حقیقت بے نقاب ہو جاتی ہے کہ ہندو صرف ہندوازم کا اقتدار چاہتے تھے ۔ ان کے نزدیک ہندوستان کا مسئلہ ہندوؤں کا قومی اور ثقافتی مسئلہ تھا ۔ وہ مسلمانوں کو اپنا غلام بنا کر ان سے اپنی غلامی کا انتقام لینے کے خواب دیکھ رہے تھے ۔ وہ ہندوستان کے مسلمانوں کا بھی وہی حشر کرنا چاہتے تھے جو آریوں کے ہندوستان آنے کے بعد یہاں کی قدیم قوموں مثلاً دراوڑوں وغیرہ کا ہوا ۔ اس لیے وہ مسلمانوں سے کسی قسم کا سمجھوتہ کرنے کو تیار نہ تھے ۔ ان کی بد نیتی اور اس سلسلے میں خود اعتمادی اس حد تک پہونچ گئی تھی کہ وہ سرے سے کسی معاہدہ کی ضرورت ہی نہیں سمجھتے تھے ۔ ان حالات اور مسلمانوں کے قومی اور مذہبی نظریات کے پیش نظر اقبال نے ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ کو مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الہٰ آباد میں مسلم ہندوستان کے مسائل کا حل پیش کیا ۔ اقبال کے نزدیک ہندوستان کا مسئلہ بین الاقوامی مسئلہ تھا ۔ اس برصغیر میں کم از کم دو بڑی قومیں آباد ہیں جن کے مفاد علیحدہ علیحدہ ہیں ، جن کی ثقافت جدا ہے ، جن کی نسل ، مذہب ، زبان اور دیگر خصائص ایک دوسرے سے مختلف اور متضاد ہیں—غرض خواہ اسٹالن کے تصور قوم کو پیش نظر رکھا جائے خواہ رینان کے ، ہندو مسلمان کسی بھی صورت میں ایک قوم نہیں کہے جا سکتے ، اور ان کے اندر وہ یگانگت پیدا ہو ہی نہیں سکتی جو ایک نسل ، ایک زبان اور ایک مذہب رکھنے والے افراد میں موجود ہوتی ہے ۔ ان تمام وجوہ کی بنا پر اقبال نے الہٰ آباد کے خطبۂ صدارت میں پیش گوئی کی : ''مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو آخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنا پڑے گی ۔''[۱۳]

ہندوستان کے مسلمان حالات اور ضروریات سے مجبور تھے کہ ہندوؤں سے الگ ایک ریاست قائم کریں ، جہاں ان کی اکثریت ہو اور جہاں نہ صرف اسلام کا

۱۲- جمیل الدین احمد (مرتب) *Speeches and Writings of Mr. Jinnah* ، شیخ محمد اشرف ، لاہور ، ۱۹۵۲ ، جلد اول ، ص ۵۲۵ - ۵۲۹ -

۱۳- بعد میں قائد اعظم کے نام خطوط میں انھوں نے مشرق بنگال وغیرہ کے مسلمان اکثریت کے علاقوں کو بھی اس میں شامل کر لیا ۔

اخلاق نظام بلکہ اسلام کا معاشی نظام بھی آزاد ہو۔ اسلام کو بحیثیت ایک تمدنی قوت کے ہندوستان میں زندہ رکھنے کے لیے پاکستان کا قیام نا گزیر تھا ۔ اسی خطبۂ صدارت میں اقبال نے ذرا واضح الفاظ میں کہا : ''میری خواہش ہے کہ پنجاب ، صوبۂ سرحد ، سندھ اور بلوچستان کو ایک ریاست میں ملا دیا جائے۔''

مسلم اکثریت کے صوبوں کو ایک ریاست میں ضم کر دینے سے اقبال کا مقصد ان صوبوں کی ایک فیڈریشن یا وفاق قائم کرنا نہیں تھا بلکہ وہ ان صوبوں کو ایک ''یونٹ'' میں ضم کر دینا چاہتے تھے۔ اسی لیے اس وسیع رقبے کی انتظامی دشواری کے پیشِ نظر ان کی تجویز تھی کہ قسمتِ انبالہ یا ایسے دوسرے اضلاع جہاں غیر مسلم اکثریت میں ہیں اس ریاست سے خارج کر دیے جائیں ۔ اس طرح دو مقصد پورے ہوں گے ۔ ایک تو وسعت کم ہو جانے کے سبب انتظام میں سہولت ہوگی اور دوسرے یہ کہ اس ریاست میں مسلمانوں کی تعداد زیادہ ہو جائے گی ۔

نظریاتی طور پر ہندوستان میں ایک آزاد اسلامی ریاست کے قیام کو ناگزیر سمجھ لینے کے بعد بڑا سوال اس کے حصول کے لیے جد و جہد کا تھا ۔ جد و جہد میں کامیابی بغیر صحیح رہنما کے نا ممکن تھی ۔ مسلمانوں کا زوال جہاں اور بہت سی بدنصیبیاں اپنے ساتھ لایا وہاں صحیح رہنما کا فقدان بھی ایک بدنصیبی تھی ۔ مسلمان لیڈر عموماً جس قدر غرض کے بندے اور آسانی سے دوسرے ہاتھوں میں فروخت ہو جانے والے ہوتے ہیں، اس کی مثال شاید اور کسی قوم کے لیڈروں میں نہ ملے ۔ خراب لیڈر ایک اچھی تحریک کو بھی خراب کر دیتا ہے ، اس لیے اقبال کی نگاہیں ایک ایسے مرد مجاہد کی متلاشی تھیں جو خوددار ہو ، مخلص ہو ، دور اندیش ہو اور جو ایک راستے کو جب خوب سوچ سمجھ کر اختیار کرلے تو اپنی جگہ اٹل ہو جائے ، کوئی طاقت اسے گمراہ نہ کر سکے ، کوئی کشش اسے اپنے مقصد سے غافل نہ کر سکے ۔ ایک ایسا رہنما محض اتفاق یا امداد غیبی تھی جو ہندوستان کے مسلمانوں کو قائد اعظم محمد علی جناح کی ذات میں مل گیا ۔ اقبال نے شاید سب سے پہلے محسوس کیا کہ تحریک پاکستان کی رہنمائی کرنے کی اہلیت جناح کے علاوہ مسلم ہندوستان کے کسی اور لیڈر میں نہیں ہے ۔ چنانچہ انھوں نے خطوط کے ذریعے قائد اعظم کو اپنے خیالات سے آگاہ کیا اور انہیں ہم خیال بنانے کی کوشش کی ۔

قائد اعظم نے اقبال کے خطوط کے دیباچے میں لکھا ہے : ''ان کے [یعنی اقبال کے] خیالات حقیقی طور پر میرے اپنے خیالات سے ہم آہنگی رکھتے تھے اور بالآخر میں بھی بڑی احتیاط ، تجزیے اور ہندوستان کے دستوری مسائل کے مطالعے کے بعد اسی نتیجے پر پہونچا ۔ یہ نتیجہ مسلم ہندوستان کے اس اجتماعی ارادے میں وقت پر ظاہر ہوا جو آل انڈیا مسلم لیگ کے لاہور رزولیوشن یا جیسا کہ وہ عام

طور پر مشہور ہے پاکستان رزولیوشن میں موجود ہے اور جو ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ کو پاس کیا گیا۔''

یہ رزولیوشن بڑی حد تک اقبال کی اس تجویز پر مبنی تھا جو انھوں نے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس ۱۹۳۰ میں پیش کی تھی، مگر مسلم لیگ نے اس وقت اس کو منظور نہیں کیا تھا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ۱۹۴۰ کے رزولیوشن میں مسلم لیگ نے بنگال اور آسام میں مسلمانوں کے لیے ایک اور آزاد اسلامی مملکت کی تشکیل پر زور دیا۔ اس کی گنجائش، جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا ہے، اقبال کے خطبۂ صدارت میں بھی موجود تھی۔

مسلم لیگ کا رزولیوشن ایک حد تک علاقوں اور سرحدوں کے رد و بدل کا قائل تھا اور اقبال نے بھی اس کی وضاحت کر دی تھی۔ دفاع کی حد تک اقبال ہندوستان اور پاکستان کے مشترکہ دفاع کے لیے تیار تھے لیکن پاکستان بنتے بنتے ملک کے حالات ایسی افسوسناک صورت اختیار کر گئے کہ ہندوستان سے کسی قسم کے اشتراک کا سوال باقی نہیں رہا۔

معاشی مسئلہ اور پاکستان: سرمایہ دارانہ نظامِ معیشت کی وجہ سے آج انسان دو طبقوں میں بٹا ہوا ہے۔ ایک طبقہ سرمایہ داروں کا ہے جو تمام وسائل دولت پر قابض ہے اور دوسرا طبقہ مزدوروں کا ہے جو وسعتِ دولت آفرینی رکھنے کے باوجود نان جویں کے لیے سرمایہ دار کا دست نگر اور محتاج ہے۔ مزدور اپنے گاڑھے پسینے سے دولت پیدا کرتا ہے لیکن سرمایہ دار دولت کا مالک و مختار بن بیٹھتا ہے۔ مزدور اور سرمایہ دار میں طبقاتی کشمکش عرصے سے جاری ہے۔ ایک طرف مزدور سرمایہ دار کے پنجوں سے گلوخلاصی حاصل کرنا چاہتا ہے تو دوسری طرف سرمایہ دار کی گرفت اور مضبوط ہو جاتی ہے، لیکن اب آثار نمایاں ہو چلے ہیں کہ زیادہ عرصے تک سرمایہ دار مزدور کا خون نہیں چوس سکے گا۔ تحریک پاکستان اگر ابتدا ہی میں اس کشمکش کے خاتمے کا یقین نہ دلاتی تو ہندوستانی مسلمانوں کے غریب طبقے میں اس کے گہرے مذہبی جذبے کے باوجود زیادہ مقبولیت حاصل نہیں کر سکتی تھی۔

اقبال نے قائد اعظم کے نام خطوط میں بار بار اس بات پر زور دیا کہ محض قومی یا فرقہ وارانہ بنیاد پر ہندوستان کے شمال مغربی علاقے میں مسلمانوں کا کوئی مستقبل نہیں جب تک معاشی انقلاب کے لیے راستہ صاف نہ کیا جائے۔ اس سلسلے میں ۲۸ مئی ۱۹۳۷ کا خط بہت اہم ہے۔ لکھتے ہیں: ''لیگ کو بالآخر تصفیہ کرنا پڑے گا کہ وہ مسلمانوں کے اعلیٰ طبقوں کی نمائندہ رہے گی یا مسلم عوام کی جنھوں نے اب تک بجا طور پر اس میں دلچسپی نہیں لی ہے۔ میرا ذاتی خیال

ہے کہ کوئی تنظیم جو اوسط مسلمان کی حالت کی بہتری کی امید نہ دلائے ہمارے عوام کو اپنی طرف متوجہ نہیں کر سکے گی۔''

اب سوال یہ ہے کہ وہ کیا ذریعہ تھا جس سے اوسط مسلمان کو اس کی بہتری کی امید دلائی جا سکتی تھی۔ رائج الوقت سرمایہ دارانہ نظام سے کسی قسم کی بہتری کی توقع کی ہی نہیں جا سکتی۔ سرمایہ داری وہ زہریلا مادہ ہے جس سے سوسائٹی کے تمام ناسور پیدا ہوئے ہیں۔ اس موقع پر ''بال جبریل'' کی تین نظمیں جو یکے بعد دیگرے پیش ہوئی ہیں دلچسپی سے خالی نہیں۔ ان سے اقبال کے خیالات کی وضاحت بخوبی ہو جاتی ہے۔ ان نظموں میں ایک ڈرامائی اثر پیدا ہو گیا ہے، اور تینوں بظاہر الگ الگ ہونے کے باوجود ایک ہی سلسلے کی کڑیاں معلوم ہوتی ہیں۔ پہلی نظم '' لینن (خدا کے حضور میں) '' ہے۔ اس نظم میں لینن کی زبانی اقبال نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ لینن سرمایہ داری کا سب سے بڑا مخالف اور خدا اور مذہب کا بہت بڑا منکر خدا کو اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے تو ایمان لانے پر مجبور ہو جاتا ہے، لیکن ایک بڑا ہی چبھتا ہوا سوال کرتا ہے:

وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود؟ وہ آدم خاکی کہ جو ہے زیر سماوات؟
مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی! مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات!

اور پھر دنیا کی نفسا نفسی کا حال بیان کرکے آخر میں عرض کرتا ہے:

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟ دنیا ہے تری منتظر روزِ مکافات!

دوسری نظم ''فرشتوں کا گیت'' ہے۔ فرشتے گویا لینن کی تائید میں یہ گیت گاتے ہیں۔ ''فرشتوں کا گیت'' اسی مہاجنی نظام کی تصویر کھینچتا ہے جس میں انسانیت مسخ ہو کر رہ گئی ہے، عقل بے زمام ہو گئی ہے، عشق اور وجدان ارتقائے انسانی میں اپنا صحیح مقام ابھی تک حاصل نہیں کر سکے ہیں، ابھی تک تخلیق کا نقشہ نامکمل ہے، ابھی تک انسان انسان کا شکار کھیلنے میں مصروف، مذہب و سلطنت دونوں خلق خدا کی گھات میں ہیں، رند و فقیہ اور میرو پیر سب انسان کا خون چوسنے پر تلے ہیں، ابھی تک دنیا میں انسانی مساوات کا فقدان ہے ؎

تیرے امیر مال مست، تیرے فقیر حال مست
بندہ ہے کوچہ گرد ابھی، خواجہ بلند بام ابھی

علم و دانش، مذہب و سیاست سب سرمایہ دار کی ہوس کا شکار ہو گئے ہیں۔

اقبال نے اپنی مجوزہ اسلامی مملکت میں اسلامی معاشی نظام کے نفاذ کا مشورہ دیا تاکہ وہ تمام مسائل حل ہو جائیں جو آج دنیا کو در پیش ہیں اور ابتدا ہی میں ان برائیوں کا خاتمہ ہو جائے جن سے طبقاتی کشمکش وجود میں آتی ہے۔

چنانچہ انھوں نے قائد اعظم کو اسی خط میں جس کا اوپر ذکر کیا گیا لکھا :

نئے دستور کے تحت اعلیٰ خدمات اعلیٰ طبقے کے لوگوں کے فرزندوں کے لیے مخصوص ہو جاتی ہیں ، کم تر خدمات وزرا کے دوستوں اور عزیزوں کو ملتی ہیں ۔ دوسرے امور میں بھی ہمارے سیاسی اداروں نے عام طور پر مسلمانوں کی حالت سدھارنے کا خیال تک بھی نہیں کیا ۔ روٹی کا مسئلہ دن بدن سخت ہوتا جا رہا ہے ۔ مسلمان اب یہ محسوس کر رہا ہے کہ گذشتہ دو سو برس سے وہ پست سے پست تر ہوتا جا رہا ہے ۔ وہ تمام طور پر یہ سمجھتا ہے کہ اس کی غربت کا باعث ہندو ساہوکاری یا سرمایہ داری ہے ۔ یہ اب تک اس پر اچھی طرح روشن نہیں ہوا کہ بیرونی حکومت بھی اس نکبت میں برابر کی ذمہ دار ہے ، لیکن یہ احساس پیدا ہو کر رہے گا ۔ جواہر لال کی ملحدانہ اشترا کیت مسلمانوں میں چنداں مقبول نہ ہوگی ۔ اس لیے سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت و افلاس کے مسئلے کو کیونکر حل کیا جائے ۔ لیگ کے پورے مستقبل کا دارومدار اس مسئلے کے متعلق لیگ کے لائحہ عمل پر ہے ۔ اگر لیگ اس قسم کی توقعات نہ بندھا سکی تو مجھے یقین ہے کہ مسلم عوام پہلے کی طرح اس سے بے رخ رہیں گے ۔ خوش قسمتی سے اس مسئلے کا حل قانون اسلام کے نفاذ اور جدید تصورات کی روشنی میں اس قانون کی مزید نشو و نما میں موجود ہے ۔ قانون اسلام کے دیرینہ اور محتاط مطالعہ کے بعد میں اس نتیجے پر پہونچا ہوں کہ اگر یہ اصول قانون اچھی طرح سمجھا جائے اور دیانت داری سے نافذ کیا جائے تو ہر شخص کو کم از کم اس کی روزی کا حق آسانی سے پہونچ سکے گا ۔ لیکن شریعت اسلامی کا نفاذ یا اس کا نشو و نما اس ملک میں اسی صورت میں ممکن ہے کہ آزاد مسلم ریاست یا ریاستیں قائم کی جائیں ۔ کئی سال سے میرا سچا عقیدہ یہی ہے اور اب میں اس کو مسلمانوں کے لیے روٹی مہیا کرنے کا واحد ذریعہ سمجھتا ہوں اور ہندوستان میں امن کے حصول کا بھی اس کے سوا کوئی اور ذریعہ نہیں ۔ اگر یہ صورت [ہندوستان کی تقسیم] ہندوستان میں ناممکن رہی تو پھر خانہ جنگی کے سوا کوئی اور مفر نہیں اور سچ پوچھیے تو ہندو مسلم فساد کی صورت میں خانہ جنگی کچھ عرصے سے جاری ہے ۔

اقبال کے نزدیک سب سے بڑا اور اہم مسئلہ ہندوستان کے مسلمانوں کے افلاس کا تھا ۔ اس مسئلے کا حل یہ تھا کہ قانون اسلام پر عمل کیا جائے ۔ قانون اسلام پر عمل کرنے کے لیے ایک آزاد اسلامی مملکت کی ضرورت ہوئی ، یعنی بنیادی چیز مسلمانوں کے مسائل تھے اور ان کے حل کا ذریعہ تحریک پاکستان لہٰذا تحریک پاکستان میں کامیابی یا ناکامی پر مسلمانوں کی زندگی اور موت کا دارومدار تھا ۔

اسی خط میں مزید لکھا :

اسلام کے لیے کسی قابلِ قبول صورت میں اشتراکی جمہوریت کو اختیار کر لینا اور اسے اسلامی قانون اصول سے ہم آہنگ بنانا کوئی نیا انقلاب نہیں

بلکہ اسلام کی پاکیزگی کو پھر سے حاصل کرنا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ لیکن جیسا کہ میں نے اس سے پہلے کہا ہے مسلم ہندوستان کے ان مسائل کے حل کے لیے ضروری ہے کہ ملک کی از سر نو تقسیم کی جائے اور ایک یا زیادہ مسلم ریاستیں ایسی قائم کی جائیں جن میں اسلامی اشتراک کار فرما ہو ۔ کیا آپ کے خیال میں اس کا وقت نہیں آ گیا ہے ؟''

حکومت الٰہیہ یعنی اسلامی اشتراکی جمہوریت ۔ قرآنِ مجید کی تعلیم یہ ہے کہ حصول معاش کا حق سب کے لیے برابر ہے ۔ اقبال کے کلام میں بار بار ''قل العفو'' کی طرف اشارہ ملتا ہے اور یہی اسلامی اشتراکیت کا سنگِ بنیاد ہے ۔ ''ضربِ کلیم'' کی نظم ''اشتراکیت'' میں بھی روس کی ''گرمیٔ رفتار'' سے اقبال کو اُمید ہوئی کہ شاید جو حقیقت ''قل العفو'' میں پوشیدہ ہے وہ اس دور میں نمودار ہو جائے ؎

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ رفتار
اندیشہ ہوا شوخیٔ افکار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرفِ قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

''قل العفو'' سے اس آیۂ قرآنی کی طرف اشارہ ہے : ''اے نبی ! یہ لوگ آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ فی سبیل اللہ کتنا کچھ خرچ کیا جا سکتا ہے ۔ جواب دیجیے کہ تمھاری اشد ضرورت سے زائد جو کچھ بھی ہے'' (۲ : ۱۹) ۔ اس آیت سے سرمایہ داری اور مختلف اشیا کی ذخیرہ اندوزی صریحاً ناجائز ثابت ہوتی ہے اور اس طرح اسلام نے مزدور اور غریب طبقہ پر ظلم کی کوئی گنجائش نہیں رکھی ۔

تعلیماتِ قرآنی کی رو سے سرمایہ داری اور مزدور کشی کی بیخ کنی خصوصاً تین احکام سے ہوتی ہے : (۱) جب کسی حاجت مند کو قرض دو تو وہ قرض حسنہ ہونا چاہیے — سود لینا ہر اعتبار سے حرام ہے ؛ (۲) چاندی یا نوٹوں کا ذخیرہ مت کرو ، کیونکہ بیشتر حالات میں یہ چیز غصب حقوق اور ہوس کے غلبہ کا نتیجہ ہے — ایسی دولت قارون کی طرح تمھارے لیے

وبالِ جان ثابت ہوگی اور روزِ قیامت سانپ بن کر تمھیں ڈسے گی ؛ (۳) حکمِ زکوٰۃ تمھارے لیے خیرات اور صدقات کی محض ترغیب ہی نہیں بلکہ نماز اور روزے کی طرح ایک اٹل فرض ہے جس کی جواب دہی تمھیں کرنا ہوگی ۔ مالِ زکوٰۃ حساب کر کے مکمل طور پر دو ، دیانت داری سے دو اور ان مستحق لوگوں کو دو جو پیشہ ور سائل نہیں ، جو غیرت سے دستِ سوال دراز نہیں کرتے اور خیرات دینے والے کو اس طرح نہیں چمٹ جاتے کہ بغیر لیے ٹلیں نہیں اور اس طرح دو کہ ایک ہاتھ سے دی جائے تو دوسرے کو خبر نہ ہو ، تا کہ لینے والے کو احساسِ کمتری نہ ہو اور نہ ہی اس میں بے حیائی پیدا ہو سکے ۔

مومن کی ایک قرآنی صفت انفاق فی سبیل اللہ ہے؛ انفاق سے زکوٰۃ مراد نہیں ۔

اسلام کے معاشی نظام کی غرض و غایت انسانوں کی فلاح و بہبودی ہے ۔ وہ ایک طرف تو اعلیٰ طبقوں کی سرمایہ دارانہ ذہنیت اور ان کے سفاکانہ عزائم کا نہایت معتدل اور موثر طریقے سے خاتمہ کرتا ہے اور دوسری طرف غریب طبقے کو ذلت و محکومی سے نکال کر عزت و شرف کی بلندی تک لے جاتا ہے ۔ اسلام اس بات کی ہرگز اجازت نہیں دیتا کہ کوئی شخص یا جماعت دولت کی فراہمی ہی کو اپنا مقصد بنا لے ، اس کے پاس دولت کے انبار لگے ہوں اور دنیا کی کثیر آبادی روٹیوں کو ترس رہی ہو ، یا آمدنی کے وسائل پر چند افراد کا تسلط ہو اور دوسرے لوگ ان کے رحم و کرم کے محتاج ہوں ۔ یہی وہ حالت ہے جس کو موجودہ اصطلاح میں سرمایہ داری اور اسلام میں اکتناز کہتے ہیں ۔

اسلام نے اکتناز اور احتکار کی سختی سے ممانعت کی ہے ۔ احتکار کے معنی ہیں اشیائے خوردونوش کو نرخ کی گرانی کے انتظار میں روک رکھنا تا کہ ان سے زیادہ منافع حاصل کیا جا سکے ۔ مگر احتکار کو کچھ وسیع معنوں میں لیا جائے تو اس میں یہ امور بھی شامل ہیں : دولت کو اس غرض سے روک کر رکھنا کہ اس سے غلے کی بڑی مقدار خرید کر اسے گراں نرخ پر فروخت کیا جائے یا اس سے صنعتی کارخانوں اور دیگر وسائلِ معیشت پر تسلط حاصل کیا جائے ۔ اکتناز اور احتکار اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہیں مگر منشا کے اعتبار سے ایک ہیں اور سرمایہ داری کی اصطلاح میں شامل ہیں ۔ اس سے دولت کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے ۔ دولت کا مفہوم اس امر کا متقاضی ہے کہ وہ کسی ایک گروہ میں محدود نہ رہے بلکہ تمام انسانوں میں تقسیم ہوتی اور پھیلتی رہے ۔

اسلام نے ایک طرف طرف سرمایہ دار طبقے کے ظالمانہ تسلط سے غریب انسانوں کو رہائی دلانے کی غرض سے سود اور اس قسم کے دوسرے تمام ذرائع کا سدباب کر دیا ہے اور دوسری طرف غربا کی امداد اور مساواتِ عامہ کے

نشو و نما کی غرض سے زکوٰۃ اور تقسیم دولت کے دوسرے ذرائع اختیار کرنے کا حکم دیا ہے ۔ آج دنیا میں جس قدر اجتماعی مفاسد پائے جاتے ہیں ان کی سب سے بڑی وجہ سرمایہ داری ہے ۔ اسی سرمایہ داری نے تقسیمِ دولت کے قدرتی اصولوں کو ناممکن العمل بنا دیا ہے ، اور آج دنیا کے ہر کونے میں سرمایہ دار اور مزدور میں رسہ کشی جاری ہے ۔ اشتراکیت اور اشتمالیت کے نظریے اسی کا شدید رد عمل ہیں ۔ اسلام دنیا کے سامنے جو معاشی نظام پیش کرتا ہے وہ تقسیمِ دولت کے قدرتی اصولوں پر مبنی ہے اور اس میں کسی قسم کی طبقاتی جنگ کا خطرہ نہیں ، بلکہ حکومتِ اسلامی کا شعبۂ مال ایک ایسا لائحۂ عمل رکھتا ہے جس سے طبقہ بندی کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور کسی انسان کو شکایت کا موقع نہیں مل سکتا ۔

اسلامی تعلیم کی رو سے انفرادی ملکیت کو بھی خدا کی امانت سمجھنے کا حکم ہے ۔ معدنیات ، کانیں یا ایسے ذرائع پیدوار جو پوری قوم کے لیے مفید ہوں کسی ایک فرد کی ملکیت نہیں ہو سکتے ۔ ایسی تمام چیزوں پر مملکت کا قبضہ ہونا ضروری ہے ۔

اقبال نے عالمِ قرآنی اور حکومتِ الٰہیہ کا منظم تصور جمال الدین افغانی کی زبانی ''جاوید نامہ'' میں پیش کیا ہے ۔ عالمِ قرآنی ابھی تک ہمارے سینوں میں خوابیدہ ہے اور ''قم'' کا منتظر ہے ۔ اس عالم میں رنگ و خون کے امتیازات ناپید اور شاہ و گدا ، محمود و ایاز کی تفریق معدوم ہے ؛ اس کا باطن ہر تغیر سے بے غم اور اس کا ظاہر ہر دم نو بنو انقلابات کی آماج گاہ ہے ۔ اس عالم کی خلافت آدم کو تفویض ہوئی ہے ۔ خلافتِ آدم کا مطلب یہ ہے کہ تمام کائنات کا خالق اور مالک خدا ہی ہے ؛ انسان صرف اس کی طرف سے بطور نائب اور خلیفہ کے کائنات میں تصرف کر سکتا ہے ۔ خلافت کا مفہوم خدمت ہے ؛ اس کے معنی یہ نہیں کہ ہم تیرہ سو برس پہلے کی طرف لوٹ جائیں ، بلکہ زمانے کے مطابق اپنی تجدید کریں ۔ حکومتِ الٰہیہ کا مقصد اسلامی اشتراکی جمہوریت ہے ۔ یہ اشتراکی جمہوریت اسلامی اس لیے ہے کہ اس کی بنیاد وحی الٰہی پر ہے جو تمام نوع انسانی کے مفادات کو ملحوظ رکھتی ہے اور مرد حق اس سے وابستہ ہو کر صلح یا جنگ ہر حال میں عادل ہوتا ہے ۔ برخلاف اس کے عقلِ خودبیں صرف اپنا فائدہ دیکھتی ہے ، دوسروں کے آرام کا کچھ خیال نہیں رکھتی ۔ عقل نے آئین ملوکیت وضع کیا ہے جس سے انسان طبقوں میں بٹ گیا ہے ۔ ملوکیت نے ترق پاتے پاتے مختلف بھیس بدلے ہیں ۔ اب اس نے جمہوریت کا لقب اختیار کر رکھا ہے ، لیکن اس سے سوائے عبرت کے کچھ حاصل نہیں کیا جا سکتا ؛

اس کی تقلید سے آزاد ہو جانا ہی سب بڑی آزادی ہے -

قرآن نے زمین اور زمین کی تمام چیزوں کو ''متاع'' کے لفظ سے تعبیر کیا ہے ، یعنی یہ تمہارے استعمال کی چیز ہے جس کو تم استعمال کر سکتے ہو، لیکن ملکیت صرف خدا کی ہے - تمہارے فائدہ کے لیے اس نے اپنی ملکیت کی تمھیں اجازت دیدی ہے - زمین کو جب خدا نے متاع قرار دیا ہے تو اس کو برتنا تو ضرور چاہیے ، یہ نہیں کہ رہبانیت اختیار کر لی جائے ، مگر اس پر ملکیت قائم کر کے دوسروں کے حقوق غصب کرنا کسی طرح روا نہیں -

عالمِ قرآنی میں علم کا مقام بہت بلند ہے اور اس کے امکانات غیرمعمولی ہیں ، لیکن انسان کے لیے بڑا مسئلہ علم کے استعمال کا ہے - علم کو انسان کی فلاح و بہبود کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے اور اس کی تباہی و بربادی کے لیے بھی - اس لیے ضروری ہے کہ علم حق کا پابند ہو -

آگے چل کر جمال الدین افغانی روس کو جو پیغام دیتے ہیں اس میں اسلام کی تعلیم کا خلاصہ بیان کرتے ہیں - قرآن سرمایہ دار کے لیے پیغام موت ہے - قرآن نے اغنیا کی ہمیشہ مذمت کی ہے ، سود کو حرام قرار دیا ہے ، زمین سے صرف پیداوار دولت کی اجازت دی ہے مگر زمین یا کسی اور سرمائے کی ملکیت کی اجازت نہیں دی - مسلمان کو حکم دیا ہے کہ اس کے پاس اس کی ضرورت سے جو کچھ زیادہ ہے اجتماعی مفاد کے لیے وقف کر دے -

اقبال نے مسلم ممالک کو یہ پیغام دیا ہے کہ اگر انھیں اسلامی نظام باقی رکھنا ہے تو اپنے معاشی نظام کو اشتراکی جمہوریت کی بنا پر نشو و نما دیں -

آزادی کا ایک پہلو جماعت میں فرد کی آزادی ہے - اقبال کی حکومتِ الٰہیہ میں ہر شخص آزاد ہے ، ہر ایک کو یکساں اور مساوی آزادی حاصل ہے ، کوئی کسی کی آزادی کے درپے نہیں ہو سکتا - افراد کے درمیان حاکم و محکوم یا آقا و غلام کا رشتہ قائم ہونے کی اقبال کے تصورِ آزادی میں گنجائش نہیں - اقبال کے الفاظ میں سروری اس ذاتِ بےہمتا کے سوا کسی اور کو زیبا نہیں - اقبال مغربی اشتراکیت کی اس عجیب تحریک کے قائل نہیں جس کی رو سے ہر فرد کی مساوی آمدنی ہونا چاہیے - کسبِ حلال کے بعد ایک قسم کی فارغ البالی اور ذاتی ملکیت ان کے مذہبی نقطۂ نظر سے جائز ہے ، لیکن انسان اس ملکیت کا امین ہوگا ، مالک نہیں - جہاں دولت کا استعمال مزید دولت اکٹھی کرنے اور اس طرح دوسرے انسانوں کو غلام بنانے کے لیے ہو وہاں وہ سب سے بڑی لعنت ہے کیونکہ پھر وہ دولت زرِ سرمایہ بن جاتی ہے جس کا مقصد قدامت پسندی اور انسان پر جبر و حکومت ہو جاتا ہے -

کارل مارکس سے اقبال کے اختلافات دو ہیں ۔ ایک تو وہ بحیثیت فلسفہ مادہ پرستی کو رد کرتے ہیں ، دوسرے یہ کہ تاریخ کی مادی تعبیر سے انھیں اتفاق نہیں ۔ ویسے اقبال کی طرح کارل مارکس کے نزدیک بھی انسان اور انسان کے باہمی نزاع کی اصل بنیاد سرمایہ داری ہے ۔ اقبال نے خواجہ غلام السیدین کو ایک خط میں لکھا تھا : ''سوشلزم کے معترف ہرجگہ روحانیت اور مذہب کی مخالفت کرتے ہیں اور اس کو افیون تصور کرتے ہیں ۔ لفظ افیون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا ۔ میں مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان مروں گا ۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے ۔ روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا ۔ ۔ ۔ جو روحانیت میرے نزدیک افیونی خواص رکھتی ہے اس کی تردید میں نے جا بجا کی ہے ۔ باقی رہا سوشلزم ، سو اسلام خود ایک سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے ۔''[۱۳]

پان اسلام ازم اور اقبال : عموماً خیال کیا جاتا ہے کہ اقبال تمام مسلم ممالک کو ختم کرکے انھیں ایک وفاق یا وحدانی مملکت میں ضم کر دینا چاہتے تھے ۔ جمال الدین افغانی کی تعلیمات سے بھی یہی مطلب لیا گیا ہے ۔ مگر حقیقتاً نہ اقبال کے یہاں کوئی ایسا تصور ہے اور نہ سید جمال الدین افغانی کے یہاں ۔ جمال الدین افغانی کی تحریک کا مقصد محض یہ تھا کہ مسلم ممالک سے شہنشاہیت اور جاگیر داری کی لعنت ختم کرکے جمہوری حکومتیں قائم کر دی جائیں اور یہ ممالک ایک جمعیت اقوام قائم کر لیں ۔ لیکن ترکی کے سلطان عبدالحمید نے افغانی کو نظربند کرکے ان کی تعلیمات کو توڑ مروڑ کر پیش کیا اور اس سے اپنی خلافت کے لیے راہ ہموار کرنے کی کوشش کی ۔

افغانی کی طرح اقبال بھی جمہوریت کے علمبردار ہیں اور مسلم ممالک کے کسی سیاسی وفاق کے قائل نہیں ۔ اس کی تصدیق اقبال کے اس بیان سے ہوتی ہے جو انھوں نے سر فضل حسین کے بیان کی تائید میں دیا :

''سر فضل حسین یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ اسلامی ممالک میں سیاسی اتحاد آج تک پیدا نہیں ہوا ۔ اس قسم کے اتحاد کا وجود کبھی اس اصطلاح (یعنی پان اسلام ازم) کے اختراع کرنے والوں کے تصور سے آگے نہیں بڑھا ۔ اغلباً ترکی کے سلطان عبدالحمید خان نے سیاسی شطرنج میں اسے مہرے کے طور پر استعمال کیا ۔ خود سید جمال الدین افغانی نے جن کے متعلق یہ خیال جاتا ہے کہ وہ اسلامی ممالک کے اتحاد کی تحریک میں سب سے آگے ہیں کبھی مسلمانانِ عالم کو متحد

۱۳- ''اقبالنامہ'' حصہ اول ، ص ۳۱۸-۳۱۹ ۔

کر کے ایک اسلامی ریاست میں شامل ہونے کے لیے نہیں کہا اور یہ امر خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ کسی اسلامی زبان یعنی عربی ، فارسی اور ترکی میں پان اسلام ازم کا کوئی مترادف لفظ موجود نہیں ہے ۔[۱۵]

اقبال مسلم ممالک کی ایک جمعیت اقوام کے ضرور آرزومند ہیں ۔ اسلامی جمعیت اقوام کا قیام وہ مسلمان ملکوں کے اجتماعی مفاد کے لیے نہایت ضروری سمجھتے ہیں جس کا اظہار ''ضرب کلیم'' کی اس نظم (''جمعیت اقوام مشرق'') سے بخوبی ہوتا ہے :

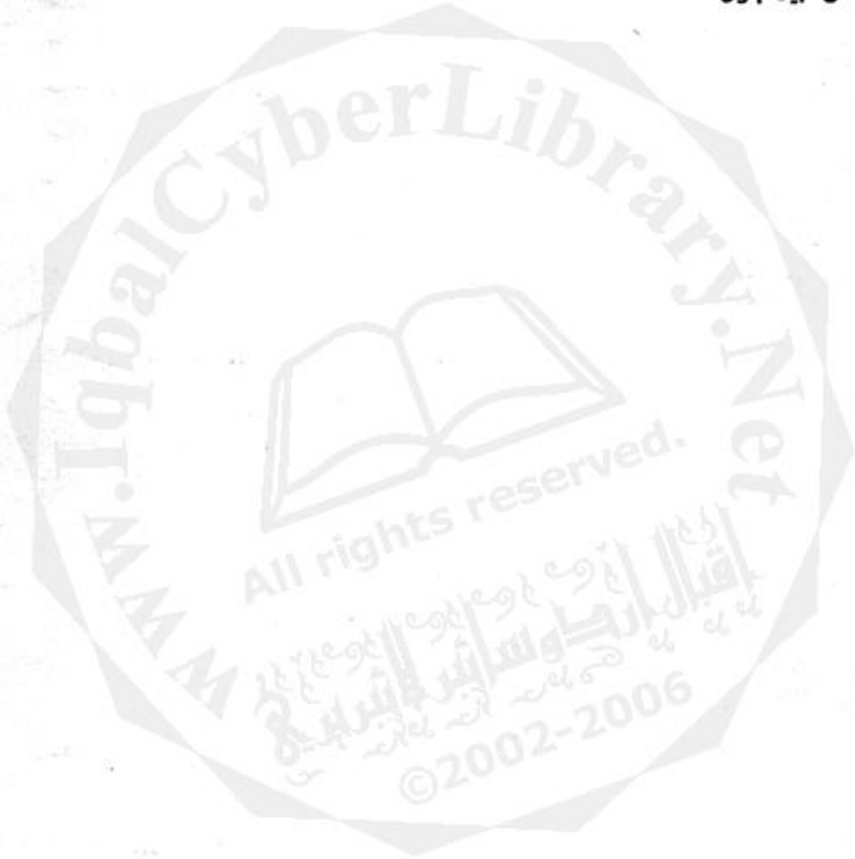
پانی بھی مسخر ہے ہوا بھی ہے مسخر کیا ہو جو نگاہ فلک پیر بدل جائے
دیکھا ہے ملوکیت افرنگ نے جو خواب ممکن ہے کہ اس خواب کی تعبیر بدل جائے
طہران ہو گر عالم مشرق کا جنیوا شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

اسلامی مرکزیت : اقبال کے کلام میں ایک ''مرکز محسوس'' کا تصور بھی ملتا ہے ۔ اس سے مسلم ممالک کا کوئی سیاسی وفاق یا فیڈریشن مراد نہیں بلکہ مذہبی اتحاد مراد ہے ۔ اس تصور سے وطنی اور نسلی قسم کے اتحاد کو باطل ٹھہرانا مقصود ہے ۔ اس کا مقصد مسلمانوں کی وہ برادری ہے جو توحید اور ختم نبوت پر ایمان رکھتی ہے ۔ عقیدۂ توحید کے بعد وطنی و نسلی بنیادوں پر قائم کیے ہوئے تمام اجتماعات کی نفی ہو جاتی ہے ۔ اسلام ایک ایسے اتحاد کی دعوت دیتا ہے جس میں انسانوں کے مختلف گروہوں کو ایک عالمگیر انسانی وحدت میں گم کر دینے کی صلاحیت ہے ۔

مرکز محسوس در اصل خانۂ کعبہ ہے ، جہاں دور دراز ملکوں سے مسلمان آتے ہیں اور ان میں ربط و تنظیم ہوتی ہے ، ایک دوسرے سے ملنے اور ایک دوسرے کا اثر قبول کرنے کا موقع ملتا ہے ، اجتماعی وحدت قائم ہو جاتی ہے اور تہذیب و تمدن میں یک رنگی پیدا ہوتی ہے ، وطن کا رشتہ سیاست سے ٹوٹ جاتا ہے اور سیاست مذہب کی پیرو ہو جاتی ہے ۔ اس طرح مسلم ممالک کی خارجی حکمت عملی میں بھی مذہب بنیادی حیثیت اختیار کر لیتا ہے ، دفاعی اقدامات بھی مذہبی اصول کے تحت عمل میں آتے ہیں ، وطن کی حیثیت محض بود و باش کے مقام کی رہ جاتی ہے اور سیاسی معاملات میں اس کا کوئی دخل نہیں رہتا ۔ اسلامی چیز مرکز ہے ؎

قوموں کے لیے موت ہے مرکز سے جدائی
ہو صاحب مرکز تو خودی کیا ہے خدائی

۱۶- ''حرف اقبال'' ص ۲۰۸-۲۰۹ ۔

اقبال ایسی مرکزیت کے قائل نہیں جس کی بنیاد خلافت پر ہو بلکہ وہ ہر اسلامی ملک میں فرداً فرداً ایسی جمہوری حکومتوں کے قیام کے خواہاں ہیں جو اگر خلیفہ منتخب بھی کریں تو اسے کسی صورت میں بھی سوسائٹی کے کسی اور فرد سے فوقیت حاصل نہ ہو ۔ اسلامی جمہوریت کی بنیاد محض انسانی مساوات پر ہے ؛ خلیفہ ہو جانے سے کسی شخص کو عام انسانوں کے مقابلے میں کوئی برتری حاصل نہیں ہوتی ۔

یہ عالم ، یہ ہنگامۂ رنگ و صوت
یہ عالم کہ ہے زیر فرمان موت

یہ عالم ، یہ بتخانۂ چشم و گوش
جہاں زندگی ہے فقط خورد و نوش

خودی کی یہ ہے منزل اولیں
مسافر ! یہ تیرا نشیمن نہیں

بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر
طلسم زمان و مکاں توڑ کر

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیر وجود

ہر اک منتظر تیری یلغار کا
تیری شوخیٔ فکر و کردار کا

یہ ہے مقصد گردش روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

— اقبال

شاہ ولی اللہ کے حالات

شاہ عبدالعزیز کی زبانی

حکیم محمود احمد برکاتی

شاہ ولی اللہ دہلوی کی ایک جامع و مبسوط سوانح حیات محققانہ اور جدید اسلوب پر ترتیب دینے کی ضرورت ہے۔ ''حیات ولی'' کے اولیں مآخذ تو خود شاہ صاحب ہی کی تحریریں ہوں گی۔ ''انفاس العارفین''، ''فیوض الحرمین''، ''الدرالثمین'' اور ''الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ'' و ''اسانید وارثی رسول اللہ'' میں بہت سا مواد مل جائے گا۔ ''الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف'' کے نام سے تو ایک رسالہ ہی شاہ صاحب نے اپنے احوال و سوانح کے طور پر تحریر فرمایا تھا۔ اس کے بعد سب سے زیادہ اہمیت ''القول الجلی فی مناقب الولی'' کی ہے جو شاہ صاحب کی حیات ہی میں ان کے نسبتی بھائی، دوست، ہم درس، شاگرد اور خلیفہ شاہ محمد عاشق پھلتی نے تحریر فرمایا تھا۔ خود شاہ صاحب نے ''الجزء اللطیف'' میں اس کا ذکر فرمایا ہے (مطبع احمدی، دہلی، ص ۴۹)۔ یہ رسالہ انیسویں صدی کے اواخر تک تو دست یاب تھا، نواب صدیق حسن خاں اور مولوی رحمان علی نے اپنی کتابوں میں اس سے اقتباس و استفادہ کیا تھا، مگر اب عرصے سے نایاب ہے۔ ''حیات ولی'' کے مولف مولوی رحیم بخش دہلوی کو بھی نہیں ملا تھا (''حیات ولی'' طبع لاہور، ص ۳۹۳)۔ یہ رسالہ اگر کہیں سے دریافت کر لیا جائے تو ایک معتبر و معتمد اور نسبتاً بسیط تذکرہ ہوگا۔ شاہ محمد عاشق ہی کی ایک تحریر ''الخیرالکثیر'' (طبع ڈابھیل) کے آغاز میں ہے۔ وہ بھی مفید و بکار آمد ہے۔

اس کے بعد میرے خیال میں بڑی اہمیت شاہ عبدالعزیز کے ان اقوال و بیانات کی ہے جو ان کے ''ملفوظات'' میں پائے جاتے ہیں۔

شاہ عبدالعزیز کے آخری چند سالوں کے ملفوظات ان کے ایک حاضرباش مسترشد[1] نے ۱۲۳۳ھ میں مرتب کیے تھے اور ایک ارادت کیش قاضی بشیر الدین میرٹھی نے ۱۳۱۴ھ میں پہلی بار مطبع مجتبائی (میرٹھ) سے شائع کیے تھے۔

۱۔ افسوس ہے کہ مسترشد کے نام کا پتہ نہیں چلتا۔ ناشر کا بیان ہے کہ نسخے کی بوسیدگی اور کرم خوردگی کی وجہ سے جامع ملفوظات کا نام پڑھا نہ جا سکا۔ مگر ہمارے سامنے ملفوظات کا ایک اور مخطوطہ بھی ہے۔ اس میں بھی نہ جامع کا نام ہے نہ کاتب کا، البتہ سن کتابت ۱۲۵۰ھ درج ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ نسخہ شاہ عبدالعزیز کے وصال (۱۲۳۹ھ) کے صرف گیارہ سال بعد کا مکتوبہ ہے۔ یہ نسخہ مولانا سید نذر علی درد کاکوروی (مقیم کراچی) کی ملک ہے۔

جامع کا نام معلوم نہ ہونے کے باوجود ہماری رائے میں ان ملفوظات کی نسبت شاہ صاحب کی طرف بالعموم صحیح ہے کیونکہ اولاً تو مطبوعہ نسخے کے علاوہ ایک قریب العہد مخطوطہ بھی پیش نظر ہے اور ہم نے دونوں کا زیادہ تر مقامات سے مقابلہ کر لیا ہے ؛ ثانیاً ملفوظات کے اکثر مشتملات کی دوسرے ماخذ سے بھی تصدیق و تصدیب ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے حواشی میں حسب ضرورت اس کی صراحت کر دی ہے -

مولف کی دیانت کا ایک ثبوت یہ ہے کہ جب بھی کسی ملفوظ کو ہر وقت قلم بند نہیں کر سکے ہیں انھوں نے اس کا اظہار کر دیا ہے ، مثلاً ایک مقام پر نصف ملفوظ نقل کر کے بقیہ نصف نقل کرنے سے پہلے لکھتے ہیں :

ازین جا این قصہ بعد سہ ماہ بموجب یاد خود کہ باعتماد آن سفیدی گذاشتہ بودم ، نوشتہ ام (ص ۱۰۸) -

یہاں سے اس قصے کو تین ماہ کے بعد لکھتا ہوں اپنے حافظہ کے بھروسے پر - میں نے یہاں جگہ چھوڑ دی تھی -

اس سے معلوم ہوا کہ وہ ہر ملفوظ کو ہر وقت لکھ لیا کرتے تھے -

ایک مقام پر شاہ صاحب کی ایک تاریخی تحقیق کا صرف خلاصہ نقل کیا ہے :

این وقت بسبب ضیق فرصت بقلم نمی آید مگر یاد است ان شاء اللہ العزیز بشرط فرصت و یاد خواہم نگاشت (ص ۹۷) -

اس وقت فرصت نہ ہونے کی وجہ سے (پوری گفتگو) نہیں لکھ رہا ہوں مگر گفتگو یاد ہے - اللہ نے چاہا تو بشرط فرصت و یاد لکھ دوں گا -[۲]

اس سے بھی اس قیاس کو تقویت ہوتی ہے کہ جامع دن کے دن ہر بات لکھ لینے کا اہتمام کرتے تھے -

یہ ضرور ہے کہ ملفوظات کے انداز بیان سے جامع کے صاحب علم ہونے کا اظہار نہیں ہوتا - انداز بیان علمی و ادبی نہیں ہے - زبان (فارسی) مقامی اور غیر معیاری تو ہے ہی مگر اغلاط سے بھی خالی نہیں ہے -

علمی ذوق کے فقدان ہی کے نتیجے میں زیادہ تر اشعار ، لطیفے اور قصص و حکایات نقل کیے ہیں - علمی موضوعات پر جن تقاریر کو نگاہیں ڈھونڈتی ہیں وہ نہیں ملتیں ، حالانکہ شاہ صاحب کی مجلس میں زیادہ دینی و علمی موضوعات معرض کلام میں آتے ہوں گے اور شاہ صاحب ان پر داد تحقیق دیتے ہوں گے - جامع کو اگر علمی ذوق ہوتا تو وہ ان تقریروں کو محفوظ کر لیتے اور آج ہمارے لیے یہ سرمایۂ منفعت بخش ہوتا -

۲- مگر معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں یاد نہیں رہا یا فرصت نہیں ملی کیونکہ بعد میں بھی یہ اصل ملفوظ کتاب میں نہیں ملتا -

بعض ملفوظات کی صحت نسبت کو تسلیم کرنے کی اجازت ہماری عقیدت کسی طرح نہیں دیتی ، مثلاً صفحہ ٦۲ کا مکالمہ اور صفحہ ٦٦ کا شعر اور صفحہ ٥٥ کی حکایت ۔ شاہ صاحب کے وقار و ثقاہت ، اور ان کی بزم کے تقدس و شائستگی سے اس قسم کے فحش لطائف اور عامیانہ اشعار کا کوئی میل نہیں ملتا ۔

بہرحال شاہ ولی اللہ کی سوانح کے لیے یہ کتاب ایک اہم مآخذ ہے ۔ کتاب میں جہاں جہاں شاہ ولی اللہ کا ذکر ہے ، ہم نے انہیں ایک ترتیب سے جمع کر لیا ہے ۔

تاریخ ولادت و وفات : تاریخ تولد[3] شاہ ولی اللہ چہارم شوال و چہار شنبہ ۱۱۱۴ھ بود ۔ تاریخ وفات ''او بود امام اعظم دین'' ؛ دیگر ''ہائے ولی روزگار رفت'' بست نہم محرم وقت ظہر (ص ۴۰) ۔

شاہ صاحب کی تاریخ ولادت چہار شنبہ ۴ شوال ۱۱۱۴ھ ہے اور تاریخ وفات ''او بود امام اعظم دین'' اور ''ہائے ولی روزگار رفت'' سے نکلتی ہے ۔ وقت ظہر ۲۹ محرم (۱۱۷٦) ۔

شاہ صاحب کا حافظہ : مثل والد ماجد حافظہ ندیدہ ام (ص ۱۱) ۔

والد ماجد کی طرح میں نے کسی کا حافظہ نہیں دیکھا ۔

شاہ صاحب راجپوتانے میں : ہنگام سفر مکۂ معظمہ حضرت والد ماجد را در ملک راجپوتانہ ثبوت پیوست کہ یک کھٹمل مثل کچھوہ خورد بود از جہت زہر رنگ سبز بنظر می آید ہر کہ نیش می زد می مرد (ص ۲۷) ۔

مکۂ معظمہ کے سفر کے دوران والد ماجد کو راجپوتانے میں اس بات کی تحقیق ہوئی کہ ایک کھٹمل چھوٹے کچھوے کے برابر ہوتا ہے ، زہریلا ہونے کی وجہ سے وہ ہرا نظر آتا ہے اور جس کسی کو ڈنک مار دیتا ہے وہ مر جاتا ہے ۔

سیدنا حسن کا قلم : چون والد ماجد بمکۂ معظمہ رسید حضرت امام حسن را بخواب دید کہ چادرے بر سر انداختند و قلم عنایت کردند و فرمودند این قلم جد من است ۔ بعد ازان فرمود باش کہ امام حسین ہم بیاید ۔ چون آمدند قلم تراشیدہ بدست والد ماجد دادند ۔ در آن وقت حال نسبت و علم و تقریر دگرگون شد ۔ چنانچہ مستفیضان سابق ہرگز احساس

جب والد ماجد مکہ پہنچے تو حضرت امام حسن کو خواب میں دیکھا ۔ انہوں نے (شاہ صاحب کے) سر پر ایک چادر ڈالی اور ایک قلم عنایت کیا اور فرمایا یہ میرے نانا (صلی اللہ علیہ وسلم) کا قلم ہے ۔ اس کے بعد فرمایا ٹھہرو امام حسین تشریف لا رہے ہیں ۔ جب وہ تشریف لائے تو انہوں نے قلم کو تراش کر والد ماجد کے ہاتھ میں دیا ۔ اسی وقت سے نسبت

۳- ملاحظہ ہو ''الجزء اللطیف'' مطبع احمدی ، دہلی ، ص ۱۹۳ ۔

نسبت سابق نمی کردند۴ (ص ۸۲ ، ۸۳) -

باطن علم اور تقریر کا رنگ اتنا بدل گیا کہ جن لوگوں نے پہلے استفادہ کیا تھا وہ سابقہ نسبت کا احساس تک نہیں کرتے تھے -

جو پڑھا لکھا تھا - - - : پدر من وقت رخصت از مدینہ از استاد خود عرض کرد و او خوش شد کہ ہرچہ خواندہ بودم فراموش کردم الا علم دین یعنی حدیث۵ (ص ۹۳) -

میرے والد صاحب نے مدینۂ منورہ سے رخصت ہوتے وقت اپنے استاد سے عرض کیا جس سے وہ خوش ہوئے کہ میں نے جو کچھ پڑھا لکھا تھا علم دین یعنی حدیث کے علاوہ سب بھلا دیا -

سند حدیث : چہاردہ۶ ماہ در حرمین

والد ماجد چودہ مہینے حرمین میں

۴- ''فیوض الحرمین'' مطبع احمدی ، دہلی ، ص ۲۱ :

''میں نے ۱۰ صفر ۱۱۴۴ کی رات میں خواب دیکھا کہ گویا حسن و حسین رضی اللہ عنہما میرے گھر تشریف لائے ہیں اور حضرت امام حسن کے ہاتھ میں ایک قلم ہے جس کی نوک ٹوٹ گئی ہے - آپ نے مجھے بخشنے کے لیے ہاتھ بڑھایا اور فرمایا یہ ہمارے نانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلم ہے - پھر فرمایا ٹھہرو تا کہ حسینؓ اسے ٹھیک کر دیں ، یہ قلم ویسا نہیں ہے جیسا حسین نے اسے بنایا تھا - پھر حسینؓ نے لیا اور بنا دیا اور مجھے عنایت فرمایا جس سے میں خوش ہوا اور ایک چادر جس پر ایک سفید دھاری تھی اور ایک سبز ان دونوں کے سامنے لا کر رکھی گئی - حضرت حسین نے وہ چادر اٹھائی اور فرمایا یہ میرے نانا صلی اللہ علیہ وسلم کی چادر ہے اور مجھے اڑھا دی - میں نے اسے سر پر رکھ لیا اور اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا اور پھر میں خواب سے بیدار ہو گیا'' (ترجمہ) -

۵- ''انسان العین فی مشائخ الحرمین'' مطبع احمدی ، دہلی ، ص ۱۹۲ :

این فقیر برائے وداع نزدیک شیخ ابو طاہر رفت این بیت برخواند :

نسیت کل طریق کنت اعرفہ الا طریقاً یو دینی الیٰ ربعکم

[ترجمہ : میں اب تک جتنے بھی راستوں سے واقف تھا انہیں بھلا چکا ہوں ، صرف وہ راستہ یاد ہے جو تمہارے تک مجھے پہنچاتا ہے -]

بمجرد شنیدن آن بکابر شیخ غالب آمد و بغایت متاثر شد -''

شیخ ابو طاہر محمد بن ابراہیم بن حسن کردی مدنی (۱۰۸۱-۱۱۴۵ھ) - شاہ صاحب نے مدینۂ منورہ میں زیادہ تر استفادہ اور استفاضہ انہی سے کیا تھا - ''انسان العین'' میں شاہ صاحب نے ان کے حالات تفصیل سے لکھے ہیں -

۶- شاہ صاحب ۸ ربیع الثانی ۱۱۴۳ کو دہلی سے روانہ ہوئے تھے (سید احمد ولی اللہ ، ''تاویل الاحادیث'' ص ۸۷) اور ۹ رجب ۱۱۴۵ کو واپس دہلی پہنچے (''الجزء اللطیف'' ص ۱۹۳) - اس طرح کل اٹھائیس مہینے سفر میں گذرے - ان میں سے تقریباً سات سات مہینے آمد و رفت میں گذرے اور چودہ مہینے حرمین میں حاضری رہی -

بودہ و سند کردہ ۔ بعض جا استاد می فرمود معنی این حدیث تو بفرما و در سند اجازت نوشتہ ، سند از من کرد اگرچہ بہ از من است (ص ۹۳) ۔

رہے اور سند حاصل کی ۔ بعض مقام پر استاد فرماتے تھے اس حدیث کے معنی تم بیان کرو اور سند میں لکھا کہ انھوں نے مجھ سے سند حاصل کی ہے اگرچہ یہ مجھ سے بہتر ہیں ۔

تقسیم کار : حضرت والد ماجد از ہر یک فن شخصے تیار کردہ بودند ۔ طالب ہر فن باوے می سپردند و خود مشغول معارف نویسی و گوئی می بودند و حدیث می خواندند بعد مراقبہ ہرچہ بکشف می رسید می نگاشتند مریض ہم کم می شدند ۔ عمر شریف شصت و یک سال و چہار ماہ شد (ص ۴۰) ۔

حضرت والد ماجد نے ہر فن کے لیے ایک شخص (شاگرد) تیار کر دیا تھا ، اور ہر فن کے طالب علم کو اس کے فاضل کے سپرد کر دیتے تھے اور حقائق و معارف بیان کرنے اور تحریر کرنے میں مشغول رہتے تھے ، حدیث پڑھتے تھے اور مراقبہ کے بعد جو کچھ کشف کے ذریعے معلوم ہوتا تھا لکھ لیتے تھے ، بیمار بھی کم ہوتے تھے ۔ آپ کی عمر اکسٹھ سال چار ماہ ہوئی ۔

ضبط اوقات : مثل والد ماجد شخصے کم بنظر آمد سوائے علوم و کمالات دیگر در ضبط اوقات ۔ چنانچہ بعد اشراق کہ می نشست تا دوپہر زانو بدل نمی کرد و خارش نمی نمود و آب دہن نمی انداخت (ص ۴۳) ۔

دیگر علوم و کمالات کے علاوہ ضبط اوقات میں بھی والد ماجد کی طرح کم ہی کوئی آدمی نظر آیا ۔ اشراق کے بعد جو بیٹھتے تھے تو پہلو بھی نہیں بدلتے تھے ، نہ کھجاتے تھے نہ تھوکتے تھے ۔

شاہ عبدالعزیز کی ولادت : بندہ را عورات ''مسیتا''[۷] می گفتند و جہش آن کہ در شب بست و پنجم رمضان وقت سحر تولد شدہ بودم ۔ چون والدین را کودک[۸] بسیار مردہ بودند مگر برائے من آرزوئے کمال بود ۔ در آن ہنگام

بندہ [شاہ عبدالعزیز] کو عورتیں مسیتا کہتی تھیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ میں ۲۵ رمضان کی شب میں پچھلے پہر پیدا ہوا ہوں ۔ چونکہ والدین کے بچے بچتے نہیں تھے اس لیے میری بڑی آرزو تھی ۔ (میری ولادت کے وقت) بہت سے

۷۔ مسیتا یعنی مسجد والا ۔ مسجد کا عوامی تلفظ مسیت ہے ۔ اسی کی نسبت مسیتا ہے ۔

۸۔ یہ شاہ ولی اللہ کی زوجہ اولیٰ کی اولاد کا ذکر ہے ۔ شاہ صاحب کا عقد ثانی ۱۱۵۷ھ میں ہوا اور دو سال بعد ۱۱۵۹ھ میں شاہ عبدالعزیز تولد ہوئے ۔

بزرگان بسیار و اولیاء بسیار از یاران والد ماجد مثل شاہ محمد عاشق و مولوی نور محمد۹ وغیرہ معتکف مسجد ہذا می بودند۔ پس ما را غسل دادہ در محراب۱۰ انداختند گویا نذر خدا کردند ۔ پس بزرگان ما را قبول کردہ از طرف خدا انعام کردند (ص ۱۰۹) ۔

بزرگ اور خدا رسیدہ حضرات مثلاً شاہ محمد عاشق اور مولوی نور محمد وغیرہ اسی مسجد میں معتکف تھے۔ (ولادت کے بعد) مجھے غسل دے کر مسجد کے محراب میں ڈال دیا گیا گویا خدا کی نذر کر دیا گیا ۔ پھر ان بزرگوں نے مجھے قبول کر کے خدا کی طرف سے انعام (میں واپس) عطا کیا ۔

شفقت پدری: والد ماجد بے بندہ طعام نمی خوردند (ص ۳) ۔

والد ماجد میرے بغیر کھانا نہیں کھاتے تھے ۔

چشتیت: در ابتداء والد ماجد ہم ہمون (نسبت چشتیت) غالب بود ۔ بعد ازان انقلاب شد (ص ۸۲) ۔

ابتدا میں (جد امجد کی طرح) والد ماجد پر بھی نسبت چشتیت غالب تھی ۔ بعد میں انقلاب ہوا۔

گمان تشیع: شخصے از والد ماجد مسئلۂ تکفیر شیعی پرسید ۔ آن حضرت اختلاف حنفیہ درین باب کہ ہست بیان کردند ۔ چون مکرر پرسید ہمان شنید ۔ شنیدم کہ می گفت کہ این شیعی است (ص ۳۲) ۔

ایک شخص (متعصب روہیلہ) نے والد ماجد سے شیعی کے کفر کے متعلق سوال کیا ۔ آپ نے (اس کی مرضی کے خلاف) اس باب میں احناف کا اختلاف بیان کیا (یعنی اس فرقے کے کفر پر اتفاق آرا نہیں ہے) ۔ اس نے دوبارہ دریافت کیا اور یہی جواب پایا تو میں نے سنا ہے کہ کہنے لگا کہ یہ (خود) شیعی ہیں ۔

شیعیوں سے قرابت: بعضے۱۱ از اقرباء قریبۂ ما شیعۂ غالی اند (ص ۳۷) ۔

ہمارے بعض قریبی اعزہ غالی شیعی ہیں ۔

۹۔ غالباً یہ نام نور محمد نہیں نوراللہ ہے ۔ مولوی نوراللہ بڈھانوی شاہ ولی اللہ کے شاگرد اور شاہ عبدالعزیز کے خسر تھے ۔ ۱۱۸۷ھ میں وصال فرمایا ۔

۱۰۔ اولاد کے شوق اور محبت میں کیسے کیسے بزرگ بھی کمزوریوں کا شکار ہو جاتے ہیں ۔ اولاد کو قرآن نے ''فتنہ جو'' کہا ہے !

۱۱۔ یہ اشارہ غالباً میر قمرالدین منت کی طرف ہے ۔ یہ نہ صرف شاہ صاحب کے عزیز بلکہ شاگرد بھی تھے ۔ شاہ صاحب نے ''عجالۂ نافعہ'' نامی رسالہ انھی کے لیے لکھا تھا لیکن مولانا فخرالدین دہلوی سے ارادت اور اودھ کے امرا کے روابط کے نتیجے میں اثنا عشری ہو گئے تھے ۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ''فضائل صحابہ و اہل بیت'' پاک اکیڈمی ، کراچی ، مقدمہ پروفیسر محمد ایوب قادری ، ایم ۔ اے ۔ (ص ۶۴) ۔

کرامت: در وقت طفلی بیمار بودم۔ حکیمے تداوی می کرد۔ بہ شدم۔ والد ماجد آن را حکم فرمودند کہ ما را خوش ساختی بگو در حق تو دعائے کنم۔ ہرچند خلاف وضع شریف بود لیکن فرمودند۔ عرض کرد کہ نوکر شوم۔ در ہمون ہنگام بلکہ شب صد روپیہ را مع سواری تعیناتی نوکر شد۔ چون آمدہ عرض کرد۔ آن حضرت از زبان مبارک فرمود: ہمت شما قاصر بود کہ بر دنیا آن ہم حقیر اکتفا کردید (ص ۴۳ - ۴۴)۔

میں لڑکپن بیمار تھا۔ ایک حکیم صاحب نے علاج کیا۔ میں صحت یاب ہوگیا۔ والد ماجد نے اپنی عادت کے برخلاف ان سے کہا آپ نے میرا دل خوش کر دیا، بتائیے آپ کے حق میں کیا دعا کروں؟ حکیم صاحب نے کہا (یہ دعا کیجیے کہ) میں نوکر ہو جاؤں۔ اس زمانے میں بلکہ اسی رات سو روپیہ تنخواہ (مع سواری) پر نوکر ہوگئے۔ جب حکیم صاحب نے آ کر بتایا تو حضرت نے زبان مبارک سے فرمایا آپ کا حوصلہ ہی پست تھا کہ دنیا اور وہ بھی اس کے حقیر حصے پر کفایت کی۔

طب: حکمت ہم در خاندان ما معمول بود۔ چنانچہ جد[۱۲] بزرگوار و عم[۱۳] فقیر دوا می کردند۔ والد ماجد و بندہ موقوف ساختہ (ص ۲۲)۔

ہمارے خاندان میں طب کا بھی مشغلہ تھا۔ چنانچہ جد بزرگوار [شاہ عبدالرحیم] اور میرے چچا [شاہ اہل اللہ] مطب کیا کرتے تھے۔ والد ماجد اور میں نے یہ سلسلہ موقوف کیا۔

ہر چند کہ والد ماجد ما را بنا بر دوا و طبابت بحسب مصلحت دیگر منع فرمودہ بودند لیکن خوب چیز ست بلکہ گویا جان بخشی است (ص ۴۳)۔

اگرچہ والد ماجد نے کسی مصلحت سے علاج اور طب کرنے سے ہمیں منع کر دیا تھا لیکن (یہ طب) ہے خوب چیز بلکہ (بعض حالات میں تو) گویا جاں بخشی ہے۔

۱۲- شاہ ولی اللہ ''بوارق الولایت'' مطبع احمدی، دہلی، ص ۸۴: ''در طب حدس ایشان بغایت سلیم و رسا بود۔''

۱۳- شاہ اہل اللہ دہلوی علوم دینیہ کے فاضل اور صاحب تصانیف ہونے کے علاوہ باقاعدہ مطب بھی کرتے تھے۔ ''تکملہ ہندی'' اور ''تکملہ یونانی'' دو رسالے بھی طب میں تالیف کیے تھے۔ زندگی کا بڑا حصہ اپنے ننھیال (پھلت ضلع مظفر گڑھ یو۔ پی، بھارت) میں بسر کیا۔ وہیں مزار بھی ہے۔ وفات ۱۱۸۷ھ۔

وصیت نامہ[۱۴]: ارشاد شد کہ وصیت نامہ والد ماجد نقل کردہ بگیرند ، بسیار نافع ست (ص ۵۷) ۔

فرمایا : والد ماجد کا رسالہ ''وصیت نامہ'' نقل کر کے رکھیں ، بہت مفید چیز ہے ۔

مسلک فقہی : درین مقدمہ اختیار حضرت والد ماجد خوب است یعنی اگر یکے از مجتہدان بآن عمل کردہ باشد ترجیح حدیث است عمل کند و الا ترک دہد چرا کہ خالی از سبب سکوت ہمہ ہا نیست واین چنین شاید چہارحدیث خواہد بود (ص ۹۱) ۔

اس (تقلید کے) مسئلے میں والد بزرگوار کا مسلک خوب ہے کہ اگر ائمہ مجتہدین میں سے کسی ایک نے بھی اس حدیث پر عمل کیا ہے تو ترجیح حدیث کو دی جائے گی ورنہ حدیث کے بجائے قول مجتہد پر عمل کیا جائے گا ، اس لیے کہ تمام ائمہ مجتہدین کا سکوت بے سبب نہیں ہو سکتا اور اس قسم کی احادیث (جن پر کسی ایک امام کا بھی عمل نہ ہو) شاید تعداد میں چار ہوں گی ۔

ایک فتویٰ : آن حضرت فرمود کہ ابی داؤد حدیث نقل می کنند کہ آن حضرت جامہ خون آلود حیضی زنے را برائے صفائی از نمک شستن فرمودہ بود ۔ چون نمک ہم چیز محترم است و طعام ہم محترم پس درست شد کہ از آرد وغیرہ اگرچہ آرد گندم باشد درست باید شست ۔ لیکن چیزہائے دیگر سوائے طعام کہ درین مادہ بکار می برند بہتر ست و الا آرد ہم جائز باشد (ص ۹۰) ۔

(اس سوال پر کہ کھانے کے بعد آٹے سے ہاتھ دھونے کا کیا حکم ہے؟) آپ نے فرمایا ابوداؤد نے حدیث بیان کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت خون حیض سے آلودہ کپڑوں کو نمک سے دھو کر صاف کرنے کا حکم دیا تھا اور چونکہ نمک بھی محترم چیز ہے اور کھانا بھی ، اس لیے آٹے وغیرہ سے چاہے وہ گیہوں کا آٹا ہی کیوں نہ ہو ہاتھ دھونا درست ہے لیکن کھانے کی چیزوں کے علاوہ جو اس کام میں لائی بھی جاتی ہیں ہاتھ دھونا بہتر ہے ورنہ آٹا بھی جائز ہے ۔

۱۴ ۔ اصل نام ''المقالۃ الوضیہ فی النصیحۃ والوصیۃ'' ہے ۔ فارسی میں ایک مختصر سا رسالہ ہے ۔ پہلے ہوگلی سے عبداللہ بن بہادر علی نے ، پھر مولوی سعید احمد نے مطبع احمدی (دہلی) سے اور اب (۱۹۶۴) شاہ ولی اللہ اکادمی حیدر آباد نے شائع کیا ہے اور پروفیسر محمد ایوب قادری نے اسی خانوادے کے تین مزید وصیت ناموں کے ساتھ اسے مدون کیا ہے ۔

ایک جزیرہ : شخصے از قبلہ گاہی عرض می کرد کہ در جزیرہ رفتہ بودم ۔ آن جا سوائے نارجیل و ماہی از قسم طعام نمی شود مگر این کہ از ملک دیگر برند ۔ چنانچہ آن کس را ہشتاد و دو طعام از ترکیب ہمیں دو پزیدن می دانم[۱۵] (؟) (ص ۱۱۸) ۔

ایک شخص نے حضرت قبلہ گاہی سے عرض کیا کہ میں ایک جزیرے میں گیا تھا ۔ وہاں کھوپرے اور مچھلی کے علاوہ کھانے کی اور کوئی چیز دست یاب نہیں ہوتی تھی الا یہ کہ کسی دوسرے مقام سے لے آئیں ۔ چنانچہ اس شخص کو بیاسی کھانے انہی دو چیزوں سے پکانا آتے تھے ۔

چین میں بلی : در ملک چین گربہ کم تر می شود و موش ہا بسیار جری شخصے از والد ماجد نقل می کرد کہ ہمراہ من گربہ بود تا جائے کہ در چین می روند رفتم دیدم کہ گلولہ بازاں در وقت طعام راجہ برائے دفع موشاں می استادند ۔ من گفتم جانورے در ہند بہ پان صد روپیہ می آید ۔ از آوازش موشاں می رمند ۔ چنانچہ فروختم ۔ از آوازش بالکل موشاں رمیدند (ص ۱۷) ۔

چین میں بلی بہت کم ہوتی ہے اور چوہے بڑے دلیر ہوتے ہیں۔ ایک شخص نے والد ماجد سے بیان کیا کہ میرے ساتھ (سفر میں) ایک بلی تھی اور چین میں جہاں تک جا سکتے ہیں میں گیا ۔ میں نے دیکھا کہ (چوہوں کی کثرت کی وجہ سے) راجہ کے کھانے کے وقت گلولہ باز چوہوں کو بھگانے کے لیے کھڑے رہتے ہیں ۔ میں نے کہا ہندوستان میں ایک جانور پانچ سو روپیہ میں آتا ہے ۔ اس کی آواز سے چوہے بھاگ جاتے ہیں ۔ چنانچہ میں نے بلی وہیں فروخت کر دی اور اس کی آواز سے چوہے بھاگ گئے ۔

عذاب قبر : قصہ عجب است ۔ پیش حضرت والد بقسم غلیظ می گفت یعنی

عجیب قصہ ہے ۔ ایک شخص کشمیری حضرت قبلہ کے سامنے قسمیں

۱۵- یہ تین واقعات جہاں لازماً لغو و بے اصل نہیں کہے جا سکتے وہاں ان کی صحت کا تیقن بھی مشکل ہے ۔ ہم صرف اس لیے نقل کر رہے ہیں کہ یہ قصے شاہ ولی اللہ کی مجلس میں بیان کیے گئے تھے ۔ ہمارے ان بزرگوں کی مجالس نری ''خشک'' اور صرف علمی موضوعات کے لیے ہمہ وقت وقف نہیں ہوتی تھیں بلکہ ان میں مطائبات اور دلچسپ گفتگوؤں کی بھی گنجائش ہوتی تھی ۔ ذرا تصور کیجیے ابلاغ و دعوت کی خاطر ، ربط عوام میں ان بزرگوں کو کس درجہ ریاض کرنا پڑتا ہوگا ۔ شاہ ولی اللہ کے سامنے ایک سیاح اپنی ''سفر بیتی'' سنا رہا ہے اور وہ بڑی ''سنجیدگی'' سے اسے سن رہے ہیں !

کشمیرے بطرف ملک دکن رفتہ پیش
راجہ در فرقۂ باورچیاں نوکر شد - بعد
مردنش موافق دستور آن جا من جملۂ
جماعتہ خدام خاص این کس را ہم در
سردابہ نہادند - چہ می بیند وقت شب
دو فرشتہ مہیب چنانچہ در حدیث آمدہ
است آمدند - از خوف آنہا بگوشہ رفتم -
معلوم نیست ما را کہ چہ سوال و جواب
شد - آخرش او را می زدند - اعضائش ریزہ
ریزہ شدند - ما ہمہ بے ہوش شدیم
و بعضے مردند - من کلمہ می خواندم و
فرشتہا جانب من دیدند و ما را بعد از
گفتن کہ چرا آمدہ بودی - در کشمیر
رسانیدند - پارچہ از اعضایش کہ بر بدن من
ریزہ شدہ رسیدہ بود - سوزش آن نمی رفت
ہرچند معالجہ کردم بہ نمی شد در دہلی
آرم پیش بزرگان و اطباء رجوع کردم ہیچ
فائدہ نہ شد - مگر عم شما ابو رضا محمد درود
فرمودند تاحینیکہ بر دست کف زدہ بر
آن جا می مالم تسکین می نمایند سخت
تنگ ہستم (ص ۶۸—۶۹) -

کھا کھا کر کہتا تھا کہ میں جنوبی ہند
میں ایک راجہ کے یہاں باورچیوں کے
زمرہ میں ملازم ہو گیا تھا - راجہ کے
مرنے کے بعد وہاں کے دستور کے مطابق
راجہ کی لاش کو اس کے خدام کے ساتھ
جن میں میں بھی شامل تھا ایک محفوظ
کمرہ میں بند کر دیا گیا - کیا دیکھتا
ہوں کہ رات کو دو مہیب فرشتے ،
جیسا کہ حدیث میں آیا ہے ، آئے - میں
ان کے خوف سے ایک کونے میں دبک
گیا - مجھے نہیں معلوم راجہ سے کیا سوال
و جواب ہوئے - آخر فرشتوں نے اس کو
مارنا شروع کیا اور اتنا مارا کہ اس کے
اعضا ریزہ ریزہ ہوگئے - ہم لوگ دہشت
سے بے ہوش ہو گئے بلکہ بعض تو
مر گئے - میں کلمہ پڑھ رہا تھا - فرشتوں نے
میری طرف دیکھا اور یہ کہ کر کہ یہاں
کیوں آ گیا تھا مجھے کشمیر پہنچا دیا -
فرشتوں کی مار سے راجہ کی لاش کے جو
ریزے میرے بدن پر اچھٹ کر لگ
گئے تھے ان کی سوزش محسوس ہوتی تھی -
بہت علاج کیے مگر فائدہ نہیں ہوتا تھا -
میں نے دہلی آ کر اطبا اور بزرگوں
سے رجوع کیا مگر سوزش نہیں گئی -
ہاں تمھارے چچا ابوالرضا محمد[16] نے درود

۱۶- شیخ ابوالرضا محمد بن شیخ وجیہ الدین شاہ ولی اللہ کے چچا اور شاہ عبدالرحیم
کے بڑے بھائی اور استاد و مربی تھے - شاہ ولی اللہ نے ''انفاس العارفین'' کا باب دوم
(ص ۸۶-۱۵۲) ''شوارق المعرفت'' کے نام سے آپ کے حالات میں تحریر فرمایا ہے -
حالات اور تصرفات و کرامات کے ساتھ آپ کے فاضلانہ اور عارفانہ ملفوظات اور دو
رسالوں (''تفسیر بسم اللہ'' اور ''اصول الولایۃ'') کے اقتباسات بھی دیے ہیں جن
سے علوم دینیہ میں آپ کے فضل و کمال کا اندازہ ہوتا ہے - نبیرۂ حضرت مجدد

پڑھ کر میرے ہاتھ پر دم کر دیا تھا ۔
جب تک ہاتھ متاثر حصے پر پھیرتا رہتا
ہوں ، سکون رہتا ہے ۔ بہت تنگ ہوں ۔

شاہ صاحب کی ایک رباعی (ص ۱۰۲) :

در صحبت اہل دل رسیدیم بسے	بس دریوزہ کنان زما کسے یک نفسے
از چشمۂ آب زندگانی قدحے	وز آتش وادی مقدس قبسے

مدار بخش نامی قوال کی درخواست پر شاہ عبدالعزیز نے والد ماجد کی ایک غزل عنایت فرمائی (ص ۱۰) :

من ندانم بادہ ام یا بادہ را پیمانہ ام	عاشق شوریدہ ام یا عشق با جانانہ ام
مبتلائے حیرتم جان گویمت یا جان جان	اصطلاح شوق بسیار است و من دیوانہ ام
میل ہر عنصر بود سوئے مقر اصلیش	جذبۂ اصل است سر شورش مستانہ ام
شوق[۱۷] موسیٰ در ظہور آورد نار طور را	در نہاد طبع آتش می زند پروانہ ام
اے امین برستیم نام تجدد تہمت است	در ازل پیش از زمان تعمیر شد میخانہ ام

ایک اور غزل :

گر بگلشن بگذری گل بر رخت مفتون شود	ور نمائی قامت خود سرورا ، موزون شود
کار بامعنی ست دانا را نہ با نام و نشان	جذبۂ لیلیٰ ندارد[۱۸] بید اگر مجنون شود
مرد مفلس را جہان یکسر محل آفت است	شیشہ گر خالی ست گربادش رسد واژون شود

شیخ عبدالاحد گل و وحدت سے آپ کے مراسم و داد و اخلاص تھے ۔ شاہ صاحب نے ''شوارق'' میں دونوں بزرگوں کے کئی مکاتیب نقل فرمائے ہیں ۔ ان مکاتیب میں تاریخ ادب اردو کے طلبا کے لیے دلچسپی کا سامان وہ دوہرے ہیں جو طرفین کے نتائج فکر ہیں ۔ ان دوہروں کی اہمیت یہ ہے کہ حضرت عبدالاحد وحدت (ف ۱۱۲۶ھ) ، ولی دکنی (یا گجراتی) کے استاد گلشن کے استاد تھے ۔ شیخ عبدالاحد پر ایک مفصل مضمون زیر قلم ہے ۔ اس میں یہ دوہرے نقل کیے جائیں گے ۔

۱۷- ''حیات ولی'' (ص ۵۰۶) میں یہ شعر غزل میں نہیں ہے ، مگر دو مزید شعر ہیں :

با جمال ذاتیش حسن دگر درکار شد	چشم او را سرمہ ام یا زلف او را شانہ ام
غافل از خود ماند از صورت چو بر شد آئینہ	تاترا بشناختم جانان زخود بیگانہ ام

۱۸- بید مجنوں پر شاہ عبدالعزیز نے بھی (ص ۳۴) طبع آزمائی فرمائی ہے :

زنازک طبع غیر از خود نمائی ہا نمی آید
درخت بید را دیدم کہ دائم بے ثمر باشد

مگر ''حیات ولی'' میں اس شعر کو شاہ ولی اللہ سے منسوب کیا گیا ہے (ص ۵۱۱) ۔

رباعی :

در صحبت اہل دل رسیدیم بسے   بس دریوزہ کنان زما کسے یک نفسے
از چشمہ آب زندگانی قدحے   و ز آتش وادی مقدس قبسے

ایک قطعہ : در تشریف بردن والد ماجد خود و بد گفتن صاحب زادہ در حق شیخ آدم بنوری[19] و ناراضی شان'' (ص ۱۰۳) -

اپنے والد ماجد [شاہ ولی اللہ] کے کہیں تشریف لے جانے اور وہاں ایک لڑکے کی شیخ آدم بنوری کی شان میں گستاخی کرنے اور اس سے والد ماجد کی نا خوشی (کا ذکر کرکے ان کا یہ قطعہ پڑھا) :

شخصے بخوردہ گیری ما عاجزان فتاد   زان زو کہ در طریقہ مخدوم آدمیم
گفتم کہ حرف راست بگویم ز ما رنج   تو آدمی بنوری و ما آدمی شدیم

۱۹- شیخ آدم بن اسماعیل بنوری ، حضرت امام ربانی کے خلفا میں سے تھے - ۱۰۵۳ھ میں وفات پائی -

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested: Islamics, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, Archaeology, etc., etc.

Published alternately

in

English and Urdu

★

Subscription

(for four issues)

Pakistan		Foreign countries
Rs. 12.00		30s or $4.00
	Price per copy	
Rs. 3.00		8s or $1.00

All contributions should be addressed to the Editor, Iqbal Review, 43-6/D, Block No. 6, P.E.C.H. Society, Karachi—29. The Academy is not responsible for loss of any article in any manner whatsoever. No articles are returned unless accompanied with a stamped envelope.

Published by Mr. B.A. Dar, Director, Iqbal Academy, Pakistan, Karachi
Printed at Technical Printers, Karachi.

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

January 1967

IN THIS ISSUE

THE IQBAL ACADEMY, PAKISTAN
KARACHI